



CONCEPCIÓN FINALISTA Y CONCEPCIÓN CAUSALISTA DE LA LIBERTAD

Ramón Maciá Manso

1. INTRODUCCIÓN

Como indica su título este estudio versa sobre la libertad. Tiene por objeto la libertad humana, más exactamente la concepción finalista o teleológica y la concepción causalista o motivadora del *ejercicio de la misma*. Constituye la realización de la primera parte de un proyecto más amplio sobre la libertad humana, que nos proponemos llevar a cabo en un futuro próximo, y que en su día denominaremos "Variaciones del concepto de libertad".

La libertad humana puede ser entendida teóricamente de diversas maneras, e interpretada en la práctica en consonancia con ellas. Los distintos entendimientos teóricos de la libertad los llamamos concepciones de la misma. Estas no son más que diferentes modos de considerar la libertad, que cada uno lleva a entenderla de una determinada manera. Cada modo de entenderla supone una cierta perspectiva de consideración, un especial modo de enfocar y mirar la libertad, lo que por un lado condiciona y por otro hace posible llegar a un determinado concepto de ella. El concepto de libertad es un modo preciso de pensar intelectualmente, o de entender, la misma. Ciertas perspectivas de conside-

ración –en particular consideraciones estrictamente científicas– conducen a pensar que la libertad humana no es posible por no ser susceptible de experiencia directa. Así es como se llegan a formular concepciones nihilistas de la libertad humana. No es nuestro objetivo entrar en la crítica de ninguna de las concepciones nihilistas de la libertad.

A nuestro juicio, la totalidad del ser de la libertad humana, esto es, el ser entero –todavía no el ejercicio– de la *potencia* de la libertad, o de la *libertad humana como poder*, se compone de dos sectores diferenciables, uno correspondiente a las personas individuales y otro a la persona social que forma la sociedad civil. Ante todo la *libertad es un poder del hombre*. Y sin duda existe el *poder de la libertad* –capacidad de la libertad– de las personas individuales, y la *libertad del Poder* –competencias del Poder– de la sociedad civil.

Al menos son posibles tres diferentes modos de contemplar la libertad humana como potencia, dos parciales e inadecuados y opuestos entre sí y otro total correcto. Respectivamente dan lugar a dos concepciones reduccionistas antagónicas y a una concepción adecuada de la libertad. Las dos primeras son reduccionistas porque, por inclusión, reducen una de las dos partes de que consta la libertad humana en la otra, a pesar de que mirado bien, es irreductible a ella, y luego derivan la incluida de la incluyente. O, si se prefiere decir de otro modo, primero reducen la totalidad de la libertad humana a solo una parte que absorbe a la otra, y después extraen de la parte absorbente la absorbida, dado que ésta no se puede negar que existe en la realidad.

Una de las dos concepciones reduccionistas, reduce la totalidad de la libertad humana a la de la persona individual, y luego, de la libertad individual deriva la potestad social. La otra reduce la totalidad de la libertad humana a la potestad de la persona social y luego de esta potestad hace derivar la libertad de las personas individuales. La tercera proyecta una visión completa que le permite hacerse cargo de la totalidad de la libertad humana

y así tiene en cuenta y armoniza el irreductible poder de la libertad de la persona individual con la irreductible libertad del Poder de la persona social. En consonancia con la perspectiva empleada, y por los resultados a que éstas conducen, a la primera concepción reduccionista la denominaremos personalista-individualista; a la segunda colectivista-socialista; y a la adecuada la llamaremos concepción personal-societaria de la libertad humana.

La concepción personalista-individualista, por su modo parcial de enfocar la libertad humana, al principio centrado exclusivamente en la consideración de la libertad de la persona humana individual, primordialmente tiene en cuenta las libertades que originariamente pertenecen a las personas por ser tales, por su naturaleza. Y luego de éstas deriva, por medio de un pacto o acuerdo entre ellas, la institución de la sociedad civil, con los objetivos que a ésta asignan los contratantes y que son los que pretenden alcanzar con su creación, y asimismo el Poder de esta sociedad con las potestades adecuadas para lograrlos.

Los objetivos asignados a la sociedad civil se determinan en el pacto de creación de la sociedad –denominado contrato social– y varían según se atienda a la teoría de distintos autores. Puede ser ya el asegurar la vida y la propiedad privada de todas las personas que van a entrar a formar parte de la sociedad (Hobbes), o bien, hacer posible el uso de la libertad externa entre los miembros unidos en sociedad (Kant), o el asegurar el ejercicio de los derechos establecidos a los que pertenecen a la sociedad (Fichte), etc. En función del objetivo propuesto varía la magnitud del poder, o competencias más o menos amplias, que los asociados conceden al poder de la sociedad civil, y consecuentemente, los límites de la libertad de los que desempeñen tal Poder.

En todo caso los que adoptan esta concepción les pasa desapercibida la necesidad de la sociedad civil, o la asociación que haga sus veces, por el fin necesario que tiene. En función del cual queda ya determinada –y no es determinable por ninguna voluntad individual, ni por la reunión de todas ellas– la capacidad del

Poder, así como la necesidad de su ejercicio, lo mismo que los límites de la libertad de los que lo ejercen. No se dan cuenta que ni la sociedad civil es producto derivado de libre voluntad de las personas individuales, sino que es de necesaria creación, ni que su fin no es de libre elección sino que tiene una determinada finalidad necesaria, ni consecuentemente, tampoco se percatan que ni la magnitud del poder que corresponde a esta sociedad, ni el ejercicio del Poder adecuado es producto del acuerdo de los asociados sino que todo ello viene exigido y delimitado objetivamente por el bien común de la sociedad civil que es necesario lograr. Esta concepción no se hace cargo, pues, de que junto a la existencia de las personas humanas individuales y de la libertad que les corresponde tener en función de su bien individual está la existencia de la sociedad civil necesaria a todas ellas por el fin que tiene, y la existencia imprescindible del poder civil con capacidad adecuada para poder alcanzar su objetivo del bien común de la misma. Escapa a la visión deficiente de esta concepción, que el Poder de la sociedad civil no puede ser producto de la libertad individual, sino que tanto la capacidad del poder de la libertad de las personas como las competencias o potestades del poder de la sociedad civil existen por exigencias de la propia naturaleza de la persona y de la propia naturaleza de la sociedad civil.

En la antítesis, la concepción colectivista-socialista, no dirige la mirada a la persona individual, ni la centra en su libertad, sino en su lugar, a la social civil y en su Poder. Ante todo tiene en cuenta la sociedad civil, el Poder de la misma y las instituciones que este Poder crea. Las instituciones determinan la libertad que el Poder concede a las personas individuales. No hay otra, ni más ni menos libertad para las personas individuales, que la que decide otorgarles el Poder de la sociedad civil en la que aquellas viven, o el Estado como organización del Poder de la misma. Ahora bien, según esta concepción, la libertad otorgada trata de ser una libertad real, efectivamente ejercitable, universal o común

a todos los miembros de la sociedad civil, uniforme, igual y la misma para todos ellos. Pero ello a costa de que la libertad individual de toda persona ha de plegarse y coincidir totalmente con la libertad común, sin que quepa resto alguno de libertad diferencial de ninguna persona.

Bajo esta concepción queda radicalmente excluido cualquier grado de libertad particular, diversificada o multiforme, distinta y desigual entre miembros de la sociedad que permita adquirir diferencias entre ellos, o formar grupos diversos de personas semejantes. La libertad particular, singular, diferencial, desigual y no común no la tolera la sociedad ni su Poder, y en su caso el Estado, que vela por la existencia y permanencia de una sociedad socialista, o igualitaria, ya sea solo en determinados aspectos ya en todos, de acuerdo con la teoría de distintos autores. Para conseguir una sociedad homogeneizada, el Poder corta en su raíz las causas que originan las desigualdades entre los hombres, así como la formación de diversos grupos que conformarían una sociedad pluralista. Las causas desigualantes son dos: una la existencia de la institución de la propiedad privada y otra el reconocimiento de todas las libertades fundamentales de la persona individual humana. Sin duda que el origen de las desigualdades entre los hombres no es solo la propiedad privada, como creía Rousseau, sino también el diferente ejercicio de las libertades permitidas a las personas individuales. El uso diferencial en extensión e intensión de estas libertades causa desigualdades entre las personas no solo en sus bienes externos sino más profundamente en la misma constitución de su ser. Si funciona la libertad las personas adquieren peculiaridades por las que se diferencian unas de otras. Si se quiere que se produzca cualquier igualdad entre personas es preciso suprimir la libertad en aquello que las desigualaría.

En esta concepción pasa desapercibido el fin propio que corresponde a toda sociedad civil que es el bien común de la misma. Esta es la razón y límite máximo de la formación y

ejercicio del poder político que corresponde a las sociedades civiles. Pero, bajo aquella concepción solo se atiende al modelo de sociedad uniformada que se quiere instaurar, o en su caso mantener si ya existe. Según autores se propugnan distintos grados de sociedad igualitaria y diversos modos, medios y medidas de socialización, —de igualación— para conseguirla. Dicho de otra manera, distintos autores proclaman la necesidad racional de socialización, que es de igualación de la libertad de las personas, en más o menos sectores del quehacer social. Y de acuerdo con ello reclaman la existencia de un Poder político-social absoluto, o total; o más o menos desorbitado. Y diferentes medidas a tomar por aquel. Pero en todo caso justifican la existencia y ejercicio de un poder político-social desmesurado, excluyente y planificador; siempre superior al que sería necesario para lograr simplemente el bien común de una sociedad pluralista y en la que se respetase el derecho a hacerse diferentes unas personas de otras en todo aquello que no perjudicara al bien común. El excedente de Poder respecto del que sería necesario para el bien común de una sociedad pluralista, y que se ha arrogado el poder político con el fin de conseguir la uniformidad social por medio de la igualación de las personas, es directamente proporcional a la merma correspondiente de las libertades individuales de las personas dentro de la sociedad.

El superpoder requerido se determina en función del grado de igualación a producir en la sociedad. Hay quien defiende la constitución de un Estado en que el Poder político incluya todo, aunque fundamentalmente solo, el poder económico de la sociedad; y que éste planifique toda vida económica de la misma, impida la economía de mercado, y excluya las libertades personales de iniciativa privada que la hacen posible. En cuyo caso se daría originariamente una socialización del sector económico y derivadamente de todo lo que esto arrastra o bien postula para conseguirlo. En el caso extremado de la doctrina marxista, se propugna el despojo a personas y asociaciones, por el poder

político revolucionario, de absolutamente todos los poderes sociales, empezando por el económico pero no solo éste, sino también el cultural y educacional, el informativo, el de la sanidad, etc. Esto da lugar a la constitución de un *Poder total y único*, único en la sociedad, excluyente de todo otro, por la absorción por parte del Poder político de todos los poderes de los grupos sociales existentes en la sociedad; y a la consiguiente implantación de un *Estado Totalitario* –dictadura del proletariado en términos marxistas– pensado como instrumento de poder *eficaz* para lograr el fin la instauración de la sociedad socialista-comunista.

Tal Estado se ha impuesto por la fuerza en diversos lugares; pero en ninguno ha logrado el fin de lograr la sociedad comunista, totalmente igualitaria, sin clases sociales, sin explotación posible de nadie, sin derecho y sin Estado. La sociedad comunista realmente lograda, desde luego es una sociedad en la que no existe la propiedad privada de los medios de producción, abolida desde el principio por entender que es la causa de la división de la sociedad en clases. En ella efectivamente han quedado eliminadas la mayoría de las libertades de las personas individuales. Se trata de una sociedad sometida a un Poder no solo absoluto, sino total, omnipotente, dictatorial, y excluyente; que planifica absolutamente todo sin participación de los miembros de la sociedad; y en la que a éstos no les queda más libertad que la de hacer todo lo que imponen los poderes del Estado, y casi nada por iniciativa y determinación propia, pues la libertad de iniciativa privada está erradicada.

Finalmente, por el modo completo y sin exclusiones de ver la libertad humana, la concepción personal-societaria es la correcta y adecuada. Mira y atiende por igual a la libertad que corresponde a las personas individuales para lograr su bien individual compatible con el bien común de una sociedad, y a la libertad del Poder que corresponde a la sociedad civil para encauzar la libertad individual de las personas miembros de la misma en todo

y solo aquello que sea necesario o muy conveniente para lograr e impulsar el bien común de la misma, no incompatible con los bienes fundamentales de las personas como personas.

El bien común, de acuerdo con el pensamiento de Suárez, radica en un orden de libertad justo y pacífico, practicado por todos o por la mayoría de los miembros de la sociedad civil, y además en la producción por el conjunto de ésta, de los bienes materiales suficientes y de los culturales posibles –de educación, sanidad, comunicaciones, etc.– que satisfagan las necesidades básicas indispensables de todos los miembros de la sociedad. Es decir, el bien común de toda sociedad civil fundamentalmente consiste en que ésta sea justa, pacífica y autárquica; o, como resume Suarez, es el bien que proporciona paz exterior y felicidad temporal a la sociedad; imposibles éstas de conseguir sin justicia y sin los bienes indispensables para todos. Por otra parte, no sólo se admite sino que se postula la existencia de un Poder social; originario y genuino de la sociedad; organizable en formas diversas de ejercicio; necesario porque sin él la sociedad no llegaría a formarse o se disgregaría; y que no puede ser otro, ni con más ni menos capacidad que la adecuada para dirigir y ordenar las actividades libres de todas las personas miembros de la sociedad civil de tal modo que se logre el objetivo del bien común de la misma.

La primera y la tercera concepción de la libertad humana coinciden en que ambas tienen en cuenta la libertad individual de las personas; pero la primera reduce la libertad humana a ella, pues entiende que la existencia de la sociedad civil y la amplitud de su Poder y su ejercicio por los que desempeñan tal Poder lo determina la libre voluntad de las personas. De ahí que la sociedad civil y el Poder de la misma son un *producto derivado* de las libertades individuales de los miembros constituyentes de la sociedad y no algo propio y originario de la misma sociedad civil, compatible con la naturaleza a la vez individual y social del

hombre, y fundado directamente en el bien común de la sociedad civil, según entiende la concepción personal societaria.

Ahora bien, la concepción personal societaria de la libertad es además una concepción finalista de la libertad. En ella encajan Santo Tomás, y todos los autores de la denominada escuela española de derecho natural. La concepción personalista-individualista, en cambio, es una concepción causalista. Autores representativos de la misma son Hobbes, Leibniz y Kant.

Finalmente, la concepción colectivista-socialista de la libertad, es también causalista y en esto coincide con la personalista-individualista; pero evidentemente difieren en que una es personalista y la otra colectivista. Para la primera lo originario es la libertad de las personas individuales, lo derivado es el poder de la sociedad y del Estado que ellos deciden construir, no admitiendo más limitaciones a las libertades individuales que las indispensables para lograr el aseguramiento de la vida de las personas en la sociedad, o la vida, la propiedad y la libertad; o fundamentalmente una igual libertad formal en todos los miembros; o el aseguramiento de todos los derechos establecidos en la sociedad, según sea el contenido y los objetivos concretos establecidos en el contrato social. Mientras que para la segunda concepción de la libertad, lo originario es la libertad del Poder de la sociedad, y lo derivado del mismo las libertades de las personas individuales, eliminadas o minimizadas de tal modo que no impidan constituir una sociedad igualitaria o socialista, en la que se igualan las personas en los aspectos que sean. En este tipo de sociedades no se admite más ejercicio de la libertad individual que el común a todos los miembros; el cual es siempre más restringido que el que sería necesario si solo se tratara de lograr el bien común de la sociedad plural y no de forzar la igualdad de personas, que se pretende establecer o conservar. Autores representativos de esta concepción colectivista causalista de la libertad son Fichte de la segunda época de su pensamiento político, Hegel y Marx.

Ahora conviene definir en qué consisten la concepción finalista y la causalista de la libertad para situar el horizonte en que se mueven las teorías que luego examinaremos en este estudio. Se trata de dos concepciones que entrañan dos modos diferentes de entender el *ejercicio* de la libertad, es decir, la puesta en acción de la potencia de la libertad, exista ésta donde fuere, ya en la persona individual, ya en la social. Estas dos concepciones no se refieren, como las anteriores, a la potencia o más exactamente al origen y amplitud de poder de la libertad sino al uso del poder, esto es, a la actuación —ejercicio— de la potencia de la libertad.

Efectivamente, hasta este momento hemos visto que la potencia de la libertad se puede considerar lo mismo en la persona humana como sujeto individual, que en la persona colectiva como sujeto social. Resulta que el poder de la libertad correspondiente a una persona individual es la capacidad que ella tiene para hacer, o no hacer algo posible para conseguir diversos fines individuales y sociales de la misma. Paralelamente, el Poder de toda sociedad, —especialmente consideramos el de la sociedad civil—, es la potestad adecuada de tal sociedad para poder realizar fines propios de la misma. Resulta que al poder de la sociedad civil —ejercido por personas individuales en su nombre— le corresponde la libertad de elegir el mejor modo de conseguir su fin. Este es el campo de libertad propio del Poder de una sociedad para lograr su fin.

Sintetizando, hasta ahora hemos considerado desde distintas perspectivas el sujeto individual y colectivo de la *libertad como poder, o el poder de la libertad*, que son la persona humana y la sociedad civil para encontrar el origen, y la capacidad de libertad de cada uno. Es decir, el origen original o derivado de la libertad de cada sujeto según las distintas concepciones; y con ello la capacidad o incapacidad de derivación de la libertad de una respecto de la otra de acuerdo con las diferentes concepciones, dos reduccionistas y una adecuada no reduccionista. Vimos que según ésta se entiende que el poder de la libertad es originario y

propio de las personas individuales y también es así respecto de las personas colectivas, es decir, traen su origen en sí mismas, en la persona individual y en la social. Y por tanto, según esta concepción, la capacidad de libertad ee ninguna de las dos deriva de la otra sino que tienen sus propios límites de acción en el bien personal de la persona y en el bien común de la sociedad. Por el contrario, las dos concepciones reduccionistas por su modo de ver la libertad atribuyen un exceso de potestad o capacidad a la libertad, ya al poder de la libertad individual de las personas, del que hacen derivar el poder y la capacidad que conceden al poder social, ya a la libertad del poder de la sociedad, del que hacen derivar la capacidad de libertad de las personas individuales. Pero común a todas estas concepciones es su referencia a la potencia –o poder de la libertad– y a la capacidad –o potestades que tiene–, ya en la persona individual ya en la colectiva como sujetos de la misma.

Ahora, dejando aparte la libertad como poder o potencia, y como capacidad del poder de la libertad, y asimismo su origen en el sujeto individual, o en el social, vamos a entrar a considerar el aspecto del *funcionamiento* de la libertad. Más exactamente el resorte que pone en movimiento a la libertad y por el que se hace pasar la potencia a la actuación; al poder de la libertad al ejercicio de la misma; las potestades de la libertad al uso de ellas por el sujeto portador de la libertad, sea la persona individual, sea la persona colectiva. Vamos a examinar este particular también según dos concepciones diferentes. Por supuesto, el modo de funcionar de la libertad afecta también al ser mismo de la libertad; aunque evidentemente de otra manera a como la capacidad de la libertad, –o las distintas capacidades que esta tiene o se le atribuyen–, afectan también al ser de la misma.

Es posible entender que la libertad funciona de dos modos distintos que son, o bien por el *fin* de la acción –o actuación– libre, o bien por el *motivo* que pone en acción a la libertad. De ahí que ésta se pueda concebir de dos maneras distintas, que tienen

en cuenta puntos de vista opuestos, aunque por sí mismos no excluyentes, como son el de la finalidad y el de la motivación de los actos humanos libres. Las dos perspectivas de visión dan lugar a dos conceptos diferentes de la libertad humana.

Si se considera la libertad humana preferentemente, aunque no exclusivamente, desde la perspectiva de la finalidad –o de la causa final de los actos humanos–, entonces es posible entender que la fijación de la finalidad de los actos humanos propiamente no depende de la razón sino de la voluntad del hombre. Pues, aunque el querer, o voluntad, de realizar un fin está *condicionada* por la previa y necesaria información que aporta la razón, sin embargo el fin *no viene impuesto* por ella –todo lo más viene propuesto– sino que ha de elegirlo la voluntad, y decidirlo por una autodeterminación interna de la misma. Este modo de ver implica que la voluntad tiene una *capacidad interna* de determinarse a sí misma, a la vista de uno, o de varios fines de posible realización. Así es como se obtiene el concepto teleológico o finalista de la libertad.

Efectivamente, la libertad humana mirada desde la finalidad y radicada en la voluntad del hombre, da lugar al concepto más amplio posible de la libertad humana; pues los fines que puede decidir realizar el hombre mediante la potestad de su libertad son innumerables, pueden ser cualesquiera de los posibles. La concepción finalista de la libertad permite entender a ésta con la máxima amplitud posible; esto es, como lo que cada uno quiere hacer según su voluntad, porque lo que cada uno quiere hacer lo pone como fin de su acción. La libertad así entendida, como lo que cada uno quiere porque es lo que decide hacer según su voluntad, coincide con el denominado *libre arbitrio*, o también *libre albedrío*. Este, o más brevemente, el arbitrio, es la libertad sin trabas ni exigencias internas ni externas. Consiste en la determinación interna de la voluntad por sí misma. Es, pues, la autodeterminación de la voluntad, o la voluntad que cuenta con la potencia interna –libertad– de elegir el objetivo o fin que quiere realizar.

En cambio, considerada la libertad exclusivamente desde la perspectiva de la motivación –o de la causalidad de los actos humanos libres– se puede llegar a entender que la razón es la causa externa pero la real, necesaria y suficiente, de la determinación de la voluntad. De modo que, desde esta concepción que mira al móvil, solo la razón puede ser y es la causa exclusiva determinante de la voluntad. Esto conduce a tener que formular un concepto de libertad más restringida que al que se ha llegado desde la otra consideración. Pues, según esta perspectiva la libertad, en todo caso ha de entenderse como *arbitrio racional* y nunca como puro arbitrio; y concretamente los actos de libertad no como actos de autodeterminación interna de la voluntad sino como actos de determinación externa de la voluntad por la razón.

La diferencia fundamental del entendimiento de la libertad según estas dos concepciones estriba en que mientras para la concepción teleológica de la libertad se estima que la libertad es una capacidad interna de la voluntad por la que, a la vista de los fines posibles que le presenta la razón, la voluntad es capaz de autodeterminarse para elegir si va o no va a actuar algo como fin, y si va a hacerlo por este u otro fin, en cambio según cualquier concepción causalista de la libertad, se entiende que la voluntad carece de capacidad interna de autodeterminación y que para poder determinarse a actuar precisa ser determinada externamente por la razón, que es su única, completa y necesaria causa determinante. La voluntad indefectiblemente se ha de determinar por ciertos contenidos que le indica la razón, o en el caso más depurado simplemente por pura razón, según la teoría kantiana.

Pero además se da la particularidad de que, bajo la concepción finalista de la libertad, el fin y el móvil no son incompatibles sino que al contrario se dan a la vez. El fin, al principio solo pensado y elegido para realizar un posible acto libre, inmediatamente se convierte en el móvil de su ejecución. Es decir, en el momento de la ejecución de un acto libre, el fin proyectado en el pensamiento, pasa a ser la causa por la que se realiza el acto, caso de que éste

se llegue a realizar. Fin y móvil se dan sucesivamente en la realización de un acto libre, pues un fin elegido para realizar, se transforma en el móvil en la realización, o dicho de otra manera, la causa final de un posible acto libre pasa a ser causa eficiente de la ejecución del acto. Y como el fin es el que elige la voluntad y ésta puede elegir cualquiera, así también el móvil por el que se ejecuta un acto puede ser cualquiera de acuerdo con la concepción finalista. Al elegir el fin se elige simultáneamente el móvil eficaz, es decir, el motivo, si por motivo se entiende la causa determinante de la ejecución de un acto libre.

Ahora, si queremos sintetizar al máximo los respectivos conceptos de acto de libertad según estas dos concepciones, podríamos decir que, conforme a la teleológica, se entiende que todo acto de libertad es una *autodeterminación opcional de la voluntad* por la que ella elige –y luego ejecuta– qué acto concreto posible, y para qué fin, objetivo o subjetivo, quiere realizarlo. En cambio conforme a la concepción causalista se entiende que todo acto de libertad es una *determinación necesaria de la voluntad por la razón*, de tal modo que siempre la voluntad ineludiblemente elige realizar aquel acto que la deliberación de la razón le indica, sin que la voluntad pueda no querer realizarlo. Según determinadas doctrinas el motivo, que es aquel móvil por el que la razón mueve y determina efectivamente a la voluntad a realizar algo, es necesariamente lo que la razón conoce y juzga como un bien, lo sea o no realmente. De ahí que, *acto libre* según esta concepción es aquel que la voluntad ejecuta *necesariamente* porque la razón se lo presenta como un bien, lo sea realmente o solo aparentemente.

Si se entiende así el bien como motivo, o causa de determinación de la voluntad, entonces resulta que la razón necesariamente determina a la voluntad a querer y a obrar cada concreto acto porque –a causa de que– la razón lo estima como un bien, tanto si lo es como si no lo es, con tal que juzgue que lo es. Tomado así el bien determinante de la voluntad, configura un

concepto de libertad que en extensión se aproxima mucho al de la concepción teleológica porque, si por un lado la voluntad precisa querer lo que la razón juzga como bueno, por otro basta que a la razón le parezca bueno algo, aunque no lo sea realmente, para que sea determinante de la voluntad. Y si se añade que lo que cada uno quiere hacer es lo que le parece bueno a la razón, o bien si ésta juzga que es bueno lo que a cada persona le gusta y desea hacer, –bien es lo que apetece hacer a las personas; no es que les apetezca algo por ser bueno, sino que por apetercerles es bueno– entonces se hace coincidir la *necesidad* de hacer algo con la *elección* del querer de la voluntad. En todo caso, según esta concepción, el juicio erróneo de la razón sobre el bien es tan determinante de la voluntad como el verdadero. Esta es la postura de Hobbes sobre la libertad.

Por el contrario, si se entiende que solo el *bien verdadero* es el que determina necesariamente a la voluntad, entonces el concepto de libertad de tal concepción encierra una libertad más reducida que la que determina el concepto de libertad de la concepción teleológica. Pues, acto libre no es lo que se quiera hacer –según la concepción teleológica– sino solo el hacer determinado por un bien verdadero conocido por la razón. Este va ser uno de los conceptos de libertad de Leibniz. Kant evita todo juicio de bien y así no le queda más que poner a la pura razón como determinante exclusivo de la voluntad en el concepto de libertad –positiva– que formula. Fichte al principio sigue el derrotero marcado por Kant en la fijación de su concepto de libertad, pero luego se aparta del mismo.

En este artículo, a partir de ahora, nos referiremos solo al concepto de libertad de Suárez, como producto que es de una concepción personal-societaria y finalista de la libertad. Luego analizaremos el concepto de libertad de Hobbes, el cual acuñó su concepto desde una concepción individualista y causalista. Después, examinaremos tres conceptos de libertad en Leibniz, dos explícitamente formulados por él y otro solo implícitamente. Los

tres son también producto de una concepción individualista-causalista de la libertad. Por supuesto que sería conveniente referirnos a la concepción de la libertad de Kant para completar esta línea de pensamiento individualista y causalista de la libertad. Pero no lo podemos hacer por motivos de extensión.

En cambio, el trabajo futuro que tenemos proyectado realizar se hará cargo, además de los conceptos de libertad que contiene este estudio, de los correspondientes a las concepciones de Kant, Fichte, Hegel y Marx-Engels sobre la libertad. Entonces el objetivo será poner de relieve los cambios del concepto de libertad. Sin embargo no se tratará de seguir el rastro de la evolución histórica del concepto de libertad, aunque exista, ni tampoco de señalar influencias de unos autores sobre otros, sino simplemente mostrar los cambios. Y hacer ver que, el concepto de libertad que empezó a concebirse de un modo personal-societario y finalista en la escolástica, luego Hobbes lo varia porque adopta una concepción personalista-individualista, y además introduce un concepto causalista de la libertad; luego se mostrará como en esta misma órbita gravitan los conceptos de libertad de Leibniz, Kant y de Fichte en su época kantiana. Posteriormente se patentizará que Fichte, aún manteniéndose en la concepción causalista de la libertad, da el salto de la concepción individualista a la colectivista de la libertad; y finalmente que ya dentro de esta esfera se encuentra el pensamiento de Hegel y luego el de Marx-Engels sobre la libertad, los que por extenso o brevemente establecen conceptos de libertad distintos entre sí a pesar de lo común que los aglutina en una misma dirección causalista-colectivista.

2. CONCEPCIÓN Y CONCEPTO DE LIBERTAD EN FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)

Este autor lo elegimos como un representante de la concepción teleológica de la libertad. Por eso concibe la libertad del hombre

ampliamente. Sin duda existen otros autores que hay que catalogar dentro de esta concepción, pues caben en ella Santo Tomás, los de la escuela española y hasta la gran mayoría de autores pertenecientes a la dirección neoescolástica de pensamiento. Pero sus conceptos de libertad no tienen por que coincidir ni coinciden realmente como también son diferentes entre sí los de los autores que adoptan una concepción causalista como luego comprobaremos.

La concepción teleológica de la libertad da preeminencia a la consideración del papel que desempeña la finalidad en los actos humanos en general y en los actos libres en particular sobre la motivación. Pero, esto no significa que se excluya por necesidad la consideración de las causas de las acciones y en particular de los motivos por los que se realizan los actos libres. Lo que ocurre es que la motivación aparece como una consecuencia de la finalidad. Por tanto, lo primero que hay que tener en cuenta es, pues, la finalidad por ser la motivación una derivación de la misma.

Efectivamente esto queda implícito en el pensamiento de Suárez; y sin duda se puede afirmar que, también para él, aquello para lo que se hace algo (fin) se convierte en la causa determinante (motivo) por la que se hace. Así el que se propone robar para poder comer, consecuentemente a causa de poder comer –o por motivo de comer– realiza el robo.

Lo que matiza el concepto de libertad de Suárez respecto a la extensión del ámbito de libertad a la que se refiere el concepto no es la finalidad de los actos sino la admisión de la libertad en la determinación de la finalidad; y en la de la elección de medios, así como que un mismo acto pueda elegirse ya como fin, ya como simple medio para otra cosa. La libertad se puede referir, y tiene, pues, la posibilidad de abarcar no solo la realización de un acto sino también todo cuanto acabamos de indicar relativo al fin.

Fin es aquello que se quiere por sí mismo y no para otra cosa; y medio es lo que se quiere para otra cosa y no por sí mismo. De

acuerdo con el pensamiento de Suárez resulta que un acto se puede querer *por sí mismo*, —o por el objeto del acto, o por el bien que entraña el objeto del acto—, lo cual es constituir un acto como fin, que es lo mismo que elegir como fin la realización de un cierto acto. Pero también es posible querer un mismo acto no por sí mismo sino *para lograr un fin*; en cuyo caso tal acto se elige y se constituye en medio para el fin elegido. Así ejemplificando, el que se propone robar algo sin otra intención que obrar aquello —por ejemplo robar dinero para obtener el dinero objeto del robo—; o, partiendo de lo que es previo a la ejecución de este acto: el que se forja el proyecto de robar algo, —que equivale al que se forma el propósito o tiene la intención de robar lo que sea—, elige el robo como fin, es decir, constituye del robo un fin. En cambio, el que roba para comer, ha elegido y constituido el robo en medio para comer. Pero para este mismo fin podía haber elegido otro medio, caso de existir, por ejemplo, prestar un servicio a otro por un precio, o ponerse a mendigar, o vender, o empeñar algo que tuviera, etc.

Suárez, además de la posibilidad de elegir un acto como medio, o, como fin, admite la posibilidad de elegir finalidades subjetivas para la realización de los actos, entre una gran variedad de las mismas. Por ejemplo, alguien a su elección puede proponerse hacer algo para obtener placer con ello; o para satisfacer su vanagloria; o para calmar su concupiscencia; o bien para satisfacer su odio y venganza, o para manifestar su amor, o su gratitud; o para lograr una comodidad, o una utilidad, o ventaja o conveniencia, etc. Pero también puede elegir hacer algo para cumplir con su deber, o para evitar remordimientos de conciencia, o para no arriesgarse a una sanción, o para evitar una injusticia, o un mal en general.

Puesto que es bastísima la gama de finalidades que es posible elegir dentro del total de las objetivas y subjetivas para la proposición de los actos libres, consecuentemente, también se da un extenso ámbito de libertad en la motivación de los actos hu-

manos, además de la previa libertad de elección y luego de realización de los mismos.

Queremos advertir que todo lo que acabamos de indicar respecto a la posible elección de actos como fines y la posible elección de actos como medios para lograr fines objetivos o subjetivos múltiples, y todas las motivaciones por las que podemos actuar constituyen *materia* de libertad conforme al pensamiento de Suárez. Pero todo ello solo afecta a la *capacidad* de la libertad, a la extensión de la libertad, es decir, a la determinación de la esfera de actos libres posibles pero no al ejercicio de la libertad misma. La capacidad de la potencia de la libertad comprende no sólo el poder de realizar actos sino también el poder de determinar la finalidad de los mismos y por tanto la motivación. De conformidad con el pensamiento de Suárez el hombre tiene un amplio marco de libertad, la cual no queda reducida a la capacidad de realización de actos sino que comprende también la capacidad de posición de finalidades y motivaciones de los mismos. Todo cuanto cae bajo el poder de la libertad es materia de la libertad y puede determinarse libremente pero no constituye todavía el ejercicio mismo de la libertad.

Los actos humanos que son materia de la libertad son solo posibles objetos de actos de libertad. Todo cuanto se puede hacer es la materia de la libertad, es el posible objeto de actuaciones libres. También los fines y motivos por los que algo se puede hacer son materia de la libertad. Ahora bien, los actos humanos pueden ser libres o no libres, y lo mismo sus fines y motivaciones. Por tanto, es preciso definir la potencia de la libertad para saber en qué puede el hombre actuar o no libremente y luego conocer cuando actúa libremente y cuando no actúa libremente en la realización de actos, y en la determinación de los fines y motivaciones de los mismos. En otras palabras hay que examinar que constituye la libertad según el pensamiento de Suárez.

Este autor sitúa el ejercicio de la libertad dentro del ejercicio del querer de la voluntad. De ahí que, por un lado hay que dis-

tinguir entre el acto voluntario y el libre, pues el libre es sólo una especie dentro del acto voluntario y la otra especie es el voluntario no libre. En consecuencia, todo acto libre es necesariamente voluntario pero no todo voluntario es libre.

Por otro lado, tal como ya venimos haciendo, es preciso distinguir la libertad como potencia, o la potencia de la libertad, de los actos efectivos de libertad, que son las actuaciones de la potencia, o el ejercicio de la potencia de la libertad. Paralelamente al ejercicio la potencia de la libertad se da dentro de la voluntad pero no coincide la potencia de la libertad con la potencia de la voluntad. La potencia de la voluntad, o lo que puede querer una persona, es más que lo que puede querer libremente.

Y finalmente, hay que distinguir asimismo lo que son condiciones de posibilidad de la libertad y aquello en que formalmente consiste la libertad.

Empezando por lo último hay que decir que la libertad tanto si se considera como potencia como si es como acto supone unas condiciones sin las que no puede existir la libertad. Si existe capacidad en la potencia de la libertad simultáneamente existe la posibilidad de la correspondiente actuación libre, y por el contrario no hay posibilidad de ejercer libertad en aquello que no exista la potencia para hacerlo. De ahí que primero conviene analizar las condiciones de posibilidad de existencia de la potencia de la libertad mientras pues de ella dependen las actuaciones libres, y después indicaremos el núcleo fundamental que constituye la libertad misma.

Las condiciones de posibilidad de la potencia de la libertad, o de la capacidad de la potencia de la libertad son tres, a saber, exención de necesidad, ausencia de coacción, y deliberación de la razón. La segunda se puede reducir a la primera, pues, la coacción es una necesidad provocada libremente por el hombre y no una necesidad originada por causas naturales.

Respecto a la exención de necesidad hay que indicar que es condición indispensable porque según Suárez, la libertad supone

normalmente la posibilidad de elegir entre varios actos posibles. Y si sólo uno es posible, –y respecto de cada uno de todos los posibles–, la existencia de potencia en la libertad supone siempre la posibilidad de elegir entre la realización y la no realización del acto posible.

Es decir, para que el hombre tenga libertad respecto de algo es preciso que se dé la posibilidad de poder escoger entre hacer aquello o dejar de hacerlo. Por tanto, si respecto de un acto, no existe la posibilidad de hacerlo y la contraria de no hacerlo sino que una de las dos cosas es imposible, ya porque no se puede evitar y resulta necesario que algo ocurra, o por el contrario porque existe incapacidad para realizarlo, entonces no hay libertad. No se da capacidad, poder, o potencia de libertad en aquello que necesariamente ha de ocurrir aunque el hombre no lo quiera, o por el contrario que es imposible que ocurra aunque el hombre lo quiera. Así el hombre no es libre frente al acontecimiento de su muerte, porque en aquel trance no puede elegir entre morir y seguir viviendo; y tampoco tiene libertad de volar como un pájaro porque no puede elegir entre volar así, o no volar. En el primer caso necesariamente tiene que morir, y en el segundo necesariamente no puede volar. Estos hechos se producen inevitablemente con total independencia de lo que quiera o no quiera el hombre acerca de los mismos. Puede darse el caso de que cuando se presente la muerte una persona tenga voluntad de morir coincidente con lo que va a ocurrir, pero es una voluntad sobre algo necesario, y no es voluntad libre porque no puede elegir lo contrario, que es seguir viviendo. Parecidamente respecto del volar, el hombre puede tener voluntad de no volar, pero es voluntad de algo que ineludiblemente es así, y no hay libertad respecto del volar porque no puede elegir volar frente a no volar. Todo lo más que puede existir es pues voluntad de que ocurra lo que tiene que ocurrir necesariamente, y no se puede evitar, o bien voluntad de no hacer lo que es imposible de realizar, y necesariamente no se va a realizar. La libertad evidentemente supone,

pues, inexistencia –o exención– de necesidad sobre lo que se va a hacer. Y por eso, allí donde existe necesidad no hay libertad; y donde existe libertad no puede haber necesidad.

Por otro lado, aunque exista la capacidad de realizar un acto y la de no realizarlo, respecto de lo actos sociales o externos, es decir, sobre los actos que se consuman en el exterior de la persona y que por eso pueden afectar a otras personas, cabe la posibilidad de que la ejecución del acto por parte de una persona sea impedida, o por el contrario forzada, mediante la coacción ejercida por otra persona. La coacción es el empleo de la fuerza de una persona sobre otra de modo que, o bien le fuerza a hacer lo que no quiere hacer, o bien le fuerza a no hacer lo que quiere hacer. Así puede ocurrir que alguien que quiere hacer un acto externo, por ejemplo salir de un local, no pueda porque otra persona se lo impida por la fuerza y no le deje salir; o que alguien, que no quiera hacer algo, por ejemplo, entregar su cartera, sea forzado a hacerlo por la coacción ejercida por otra persona. En ambos casos, la libertad social sobre algo concreto queda impedida por la coacción. Esta crea en una persona la necesidad de hacer o de dejar de hacer algo al margen de su voluntad y contra su libertad. En estos casos, aunque radicalmente existe libertad para elegir lo que la persona coaccionada quiere hacer sin embargo queda anulada por la coacción externa ejercida por otra. De ahí que, a veces un acto que podría hacerse según se eligiera, y por tanto un acto en principio libre, deja de serlo por la coacción ejercida. Parecidamente al caso anterior, donde hay coacción no hay libertad y donde hay libertad no puede haber coacción. La libertad supone la ausencia de coacción externa ejercida sobre una persona libre. En realidad la coacción es una necesidad creada arbitrariamente por otra persona, no una necesidad surgida de modo natural, o al margen de la libertad de alguna persona.

Ambos supuestos, esto es, la exención de necesidad y la ausencia de coacción son condiciones de posibilidad de la libertad, sin las cuales la libertad no existe. Mirado bien, la necesidad

natural y la coacción son de distinta naturaleza, pues la primera produce una incapacidad absoluta de libertad en aquello que es necesario, y en realidad lo que falta es la misma capacidad o poder de hacer algo en la potencia de la libertad. Mientras que la segunda propiamente sólo es un impedimento accidental de la libertad, por la que se anula a ésta respecto de algo. Si aquel no se produjera, o si cesara, o si se eliminara por una fuerza contraria superior, se recuperaría la libertad. Algunos autores modernos –por ejemplo, Isaiah Berlin, Friedrich A. Hayek, etc.– denominan libertad *negativa* a la ausencia de coacción externa, o, a lo que es lo mismo, a la falta de impedimento del ejercicio de la libertad social. La libertad negativa consiste en estar libre o liberado *de*, frente a la denominada libertad *positiva* que es la libertad *para* hacer lo que uno decide hacer. Ahora bien, a nuestro juicio, la libertad negativa es más bien una condición de la libertad social que libertad propiamente dicha. Esta es la libertad positiva por la que cada cual toma las decisiones y adopta la forma de vida que quiere.

En este sentido positivo concibe Suárez el núcleo esencial de la libertad. La potencia de la libertad, de acuerdo con Suárez, es la capacidad interna de la voluntad por la cual ésta puede determinarse a sí misma a hacer o no algo, por ello mismo o por el fin que decida. Consiste en el poder de elección como mínimo entre la realización de un acto o bien su contrario, la no realización del mismo. Normalmente el poder de la libertad es más amplio; la mayoría de las veces no se reduce a la elección de hacer o no hacer solo un acto sino que es la capacidad de elegir hacer un determinado acto o su contrario entre otros muchos y sus contrarios, siendo todos realmente posibles y por tanto exentos de necesidad y de coacción. De acuerdo con la capacidad luego el ejercicio de la libertad consiste no solo en la efectiva autodeterminación de la voluntad de hacer algo pudiendo haber elegido lo contrario sino también en la determinación de si lo que hace es fin, o bien medio para otra cosa.

Puesto que todo lo que es ineludiblemente necesario, ya en su existencia o inexistencia, inevitablemente sucede o no sucede al margen de la voluntad, esto es, independientemente de que la voluntad quiera o no quiera que ocurra a no ocurra, pues no está en su poder o dominio el que suceda o deje de suceder lo necesario, por oposición a esto se puede también definir la libertad como el dominio que tiene la voluntad de una persona sobre los actos posibles para determinar su existencia o no existencia, su realización o bien su no realización, y la finalidad. Capacidad de autodeterminación de la voluntad y dominio de la voluntad sobre los actos posibles para elegir actuarlos o no, y cual de ellos quiere actuar viene a ser lo mismo, y de ambas maneras lo considera Suárez.

Ahora bien, es evidente que la voluntad, que esencialmente es querer, o volición de algo, no puede determinarse por sí misma a elegir más que aquello que la razón le presenta como de posible realización y no realización. Antes de decidir, y para poder decidir lo que va a hacer una persona, y para qué (finalidad) y por qué (motivo) lo va a hacer, su razón le informa y juzga sobre lo que quiera saber acerca de todo ello. La previa deliberación de la razón es absolutamente imprescindible para que la voluntad pueda usar su libertad. La deliberación de la razón además de excogitar y descubrir los actos agibles, y los fines posibles que se convierten en posibles motivos de su posible ejecución, puede versar sobre la conveniencia o inconveniencia, utilidad o inutilidad, adaptación o inadaptación de un acto, o una conducta, a un fin determinado. En particular la razón puede juzgar sobre bondad o maldad moral de cualquier acto posible frente sus alternativos posibles. El ejercicio de la razón para el conocimiento de actos posibles y el enjuiciamiento de los mismos en los extremos requeridos por la voluntad es requisito ineludible del ejercicio de la libertad. Sin la previa información de la razón, la voluntad no puede ejercer su capacidad de elección y de determinación de fines y medios; pues la voluntad puede querer, preferir, elegir,

mandar, pero no conocer, juzgar, adecuar, etc. Por tanto, el ejercicio previo de la razón constituye una condición del ejercicio de la libertad.

Sin embargo la libertad, se considere potencia o actividad, se da en la voluntad, no en la razón. Esencialmente es una capacidad de la voluntad. Según Suárez, la voluntad por su naturaleza no puede conocer, ni juzgar, ni razonar porque esto es oficio propio de la razón. En cambio la razón por su naturaleza nada puede querer, ni mandar, ni decidir, ni elegir, porque este pertenece al oficio propio de la voluntad. A la razón le corresponde conocer o descubrir posibilidades de actuaciones, proponerlas a la voluntad para realizarlas, pero no imponer actuaciones; asimismo juzgar con criterios diversos el contenido de los actos, como indicar adecuaciones de actos a fines, calibrar si unos actos son más o menos adecuados que otros para un mismo fin. En definitiva, la razón es la que proyecta y simplemente propone la realización de un acto para un fin determinado, el cual si lo acepta la voluntad se transforma luego en motivo de ejecución. Sin embargo, una voluntad libre no queda nunca forzada a seguir los proyectos de la razón, ni a determinarse necesariamente por los dictámenes que la razón aporta sobre el contenido de los actos. Depende exclusivamente de la voluntad la elección y decisión que haga en cada caso, porque sólo en ella radica la capacidad interna de autodeterminación. Esta no es otra cosa que la potencia de la libertad, es decir, la potestad de la voluntad de elegir y decidir lo que más quiera hacer dentro de lo posible para el fin y por el motivo consiguiente que sea. Pertenece, pues a la esencia de la voluntad libre la potestad de elegir o no de acuerdo o en desacuerdo con los dictámenes de la razón; y también de elegir o no en concordancia con los sentimientos, o los gustos, o instintos, etc., pero no por imposición de nada de todo ello. En esto radica precisamente la libertad como potencia, en el poder de autodeterminación en la voluntad, en la capacidad interna de la voluntad por la que puede resolverse por sí misma a hacer una cosa o su

contraria a la vista de todos los *datos recabados por la voluntad a la razón*, y frente a todos los impulsos de los sentidos, pasiones, sentimientos, etc. La voluntad libre puede incluso decidirse a elegir la realización de actos objetivamente malos, no solo los objetivamente buenos, si bien en este caso lo hace por alguna otra razón de bien.

Conviene aclarar la posibilidad de elegir el mal por parte de la voluntad siendo así que, según el pensamiento de Suárez, la voluntad formalmente tiende al bien, a la posesión del bien y a la realización del bien.

Por de pronto Suárez indica que la voluntad no es libre respecto de Dios, ni respecto de la felicidad, de modo que toda persona necesariamente tiene que querer a Dios si llega a conocerle tal como es, y por tanto no tiene libertad para no querer a Dios. Y lo mismo vale para la felicidad. Todo hombre necesariamente quiere su felicidad. Pero la felicidad verdadera consiste en llegar a poseer a Dios. Ningún acto humano puede proporcionar la felicidad, ni siquiera la virtud o una vida completamente virtuosa puede proporcionar la felicidad absoluta y verdadera. Esto no impide que los hombres pretendan encontrar la felicidad en donde no está, pues fuera de Dios es imposible alcanzarla.

Por otra parte, solo Dios es absolutamente, necesariamente, perfectamente y exclusivamente bueno sin mezcla de mal alguno. Esta es la razón por la que la voluntad no puede elegir el no quererle, pues la bondad total y absoluta no la puede rechazar la voluntad. Ahora bien, excepto Dios, no hay nada, ni personas, ni cosas ni actos que sean total y absolutamente buenos, ni tampoco absolutamente malos. La mayoría de las cosas contienen algo de bueno y algo de malo. Por eso la voluntad puede querer o dejar de querer algo bueno y querer o dejar de querer algo malo. Puede querer lo bueno de una cosa y por eso querer la cosa entera, por ejemplo una persona, por lo bueno que ella tiene, y parecidamente puede no querer lo malo de ella y no quererla por lo malo que tiene.

Semejantemente la voluntad de una persona puede querer la realización de un acto malo, aún abiéndolo, o juzgando que objetivamente es malo, y por el contrario no querer realizar un acto bueno aun sabiendo, o estimando que es objetivamente bueno. Pues, en primer lugar, un acto malo por su objeto y circunstancias nunca es tan malo que sea un mal absoluto, ni tan bueno por su objeto y circunstancias que un absoluto. En segundo lugar, porque un acto objetivamente malo en si mismo o por su objeto puede quererse por otra razón de bien, por la satisfacción, la utilidad, ventajas, etc. que se espera alcanzar con su realización. Claro está que esto no justifica su ejecución, pero la justificación es otro tema. Y parecidamente un acto bueno por sí mismo puede la voluntad decidir no hacerlo por el esfuerzo, la incomodidad, las desventajas, etc. que si se hiciera comportaría. Por todo esto la voluntad libre puede elegir la realización de un acto malo, y la no realización de un acto bueno, que no es otra cosa que por algún bien que espera alcanzar o por algún mal que desea evitar.

Ejemplificando, la voluntad puede elegir matar a una persona por alguna razón de bien, o lo que es lo mismo, para eliminar males que tenga, de cualquier clase, físicos, psíquicos, o morales, como vicios, que son contrarios al bien suyo o perjudiciales para el bien los demás; o como medio para lograr algún beneficio para alguien, o para evitarle algún perjuicio, etc.

Además respecto del bien puede ocurrir que, el bien propio de una persona sea contrario al bien de otra u otras, y así la voluntad puede elegir dejar de hacer un acto bueno para una persona que puede ser un bien suyo para así lograr un bien de otra o de otras, sea igual o diferente al suyo al que renuncia. Pongamos el ejemplo de la madre que elige no abortar a pesar de saber que el aborto sería el único medio para salvar su vida; decide no provocarlo y acepta el mal propio para salvar así el bien equivalente de la vida del hijo. Sin duda podría elegir lo contrario, el de salvar su vida a costa de sacrificar la vida de su hijo y así elegir la realización el mal del hijo para lograr su propio bien. Muchas

veces ocurre que la realización de un bien propio o de otra persona no es tan importante que no se pueda prescindir fácilmente del mismo y sin incurrir en malicia alguna. La elección de hacerlo o no hacerlo cuesta menos llevarla a cabo a medida que el bien es menor. Por ejemplo estudiar una carrera es un bien para el que la estudia, incluso importante; o puede considerarse así, aunque menos importante que el bien de la vida. Suponiendo que alguien tiene posibilidad de cursar y de no cursar una carrera, puede elegir no hacerla, simplemente porque no es un bien necesario. Pero aun siendo un bien necesario, como el de conservar la vida se puede elegir el dejar de realizarlo por razón de otro bien inferior. Por ejemplo el que decide dejar de comer –la denominada huelga de hambre– indefinidamente hasta que le concedan lo que pide, sabiendo que de no ser atendida su petición le conducirá a la muerte; y sin embargo elige hacer huelga indefinida de hambre por una reivindicación salarial de aumento de sueldo, o para que suelten presos de la cárcel, etc., todos ellos bienes inferiores al de la vida.

Todavía podríamos seguir otro camino para ratificar que Suárez entiende que la libertad es algo que esencialmente pertenece a la voluntad y no a la razón. Es a través de su teoría de los entes morales. Uno de ellos es el acto moral. Según Suárez moral precisamente es el acto libre del hombre; y viceversa el acto libre es un acto moral. En el análisis que aquel autor hace de los dos principios por los que se constituye el acto moral resulta que la procedencia de la deliberación de la razón es un principio necesario pero externo al mismo, mientras que el principio del que emana y que pasa a constituir formalmente la moralidad del acto moral es la voluntad libre. De ahí que, el acto moral o libre es aquel acto del hombre que necesariamente procede de potencia de la razón del hombre, pero no es moral por esta derivación sino porque procede de la potencia de la voluntad libre del mismo previamente informada por la razón deliberante. Sin embargo no vamos a profundizar en esto porque ninguno de los autores que

vamos a exponer a continuación siguen de ningún modo por este derrotero, y no ofrecen puntos de comparación.

Por lo que, expuesto lo que antecede, lo que ahora pretendemos destacar, es que la voluntad de una persona, a causa de su libertad, según la teoría de la libertad de Suárez, no tiene que determinarse necesariamente por la razón, aunque también puede hacerlo, a causa del bien que esta conoce, sino que la voluntad tiene la facultad –libertad– de determinarse por sí misma –auto-determinarse– para elegir lo que quiera hacer, y el para qué y por que quiere hacerlo, a la vista de todos los resultados de todas las deliberaciones de la razón y de la concurrencia de todas sus apetencias sensibles. Por otra parte, no hay que olvidar que es la voluntad la que ordena a la razón inquirir dónde y lo que ésta quiere o no quiere saber. Por ejemplo la voluntad puede mandar a la razón que investigue la mejor manera posible de llevar a cabo un robo, o un asesinato, etc. para el fin que sea, y dejar de ordenarle, o incluso impedir que enjuicie la maldad de estos actos.

Nos hemos alargado un poco en exponer la concepción, el concepto y el ámbito general de la libertad en Suárez, y hasta hemos prolongado su pensamiento, o a veces lo hemos explicitado en algunos puntos. Ha sido con el fin de poder contrastar los puntos cruciales con los de las concepciones y teorías sobre la libertad de los autores indicados que vamos a exponer a continuación.

Por otra parte digamos que, este concepto suareciano de libertad permitía simplemente, aunque no necesariamente exigía formular la filosofía moral, jurídica, política y social que elaboró este autor. No podemos entrar en ellas. Solamente queremos apuntar que, según Suárez, esta tan amplia libertad *natural* de que dispone el hombre no está justificado ejercerla en su totalidad porque viene regulada por la ley natural, que es de naturaleza moral, y por la ley jurídica positiva de una sociedad civil. La ley moral natural se fundamenta en el bien común a todos los hombres por ser hombres –el bien del hombre como tal–, y la ley

jurídica de una sociedad en el bien común de las sociedades civiles. Y de ahí que, *no en todo* lo que la persona puede elegir hacer de acuerdo con su libertad natural, existe una facultad moral o jurídica de realizarlo; sino que hay unos determinados actos libres que *no deben* hacerse y otros que *deben* realizarse; y finalmente otros sobre los que se da la *facultad moral* de realizarlos a causa de la ley moral natural y en su caso una *facultad jurídica* a causa de la ley jurídica positiva.

Quizás sea oportuno destacar que, el hombre a causa de la ley moral natural tiene deberes y facultades morales individuales y sociales; es decir, toda persona por ser persona y para lograr el bien común a toda persona tiene derechos (facultades) y deberes humanos, que la ley jurídica civil debe respetar, porque, según Suárez, la ley humana positiva (jurídica) en ningún caso puede contradecir a la ley natural, que es de índole moral

3. CONCEPCIÓN Y CONCEPTO DE LIBERTAD EN THOMAS HOBBS (1588-1679)

Este autor lo estudiaremos como representante de la concepción causalista de la libertad. Coherente con su enfoque, nunca habla de fines ni de medios, ni siquiera de motivaciones. Cosa que podría hacer, si por ellas entendiera lo que normalmente se entiende, esto es, la causa determinante de las acciones libres, aquello por lo que se realizan. Sin embargo, más en consonancia con su concepción causalista del mundo en general, utiliza los términos de causa suficiente de las acciones libres, o causa necesaria de las mismas, consecuencias de tales acciones, o efectos que se calcula producirán estas acciones al realizarlas, etc.

Hobbes parte del principio universal de causalidad que entiende ha de aplicarse necesariamente tanto al mundo físico natural como al mundo del hombre, que es el de las actividades humanas, sean morales, jurídicas, políticas, sociales o econó-

micas. El pensamiento de Hobbes arranca del principio de que todo efecto tiene su causa; y que ninguna cosa –nada– existe que no esté determinado necesariamente por su causa. Mantiene por tanto un determinismo universal de todo cuanto ocurre, sean sucesos naturales, producidos necesariamente por causas físicas, sean acciones humanas, producidas por la voluntad necesaria del hombre, la que a su vez está determinada necesariamente por la razón, más exactamente por el último acto de la correspondiente deliberación de la razón.

Si recuperamos ahora el principio de que todas las cosas tienen su causa determinante que las produce por necesidad como efecto suyo, resulta que la causa determinante de las acciones humanas es la razón; pues ésta determina necesariamente a la voluntad del hombre a realizar cada acción que caiga bajo su libertad. Y en esto va a consistir, según el pensamiento de Hobbes la acción libre: en aquella acción que la voluntad *necesariamente* ha elegido realizar –sin poder dejar de elegirla ni elegir otra– a causa del bien que la razón, como resultado final de la deliberación calcula que le va a producir al sujeto agente al realizarla. Aunque Hobbes no define expresamente la *potencia* de la libertad, o la libertad como potencia, se deduce de su pensamiento, que ella es la *capacidad que tiene la razón* de determinar necesariamente a la voluntad a la realización de acciones que pueda hacer. Y sujeto libre es el hombre en tanto ser racional que determina necesariamente la voluntad a las acciones que realiza.

Salta a la vista la contraposición entre la concepción causalista de la libertad de Hobbes y la concepción teleológica de la libertad de Francisco Suárez, y los diferentes conceptos de libertad a que llevan a partir de aquellas. Pues, mientras Hobbes enfoca la libertad de la persona *exclusivamente desde la motivación* sin tener en cuenta en absoluto la finalidad de las acciones, Suárez por el contrario enfoca primordialmente las acciones desde la finalidad de las mismas, aunque derivada y secundariamente también tiene en cuenta la motivación, pues el fin propuesto se

convierte en causa eficiente de la ejecución del acto. Por otro lado, mientras el núcleo fundamental del concepto de *acción libre* en Hobbes radica en que es *una determinación efectiva de la voluntad por la razón*, o más concretamente es la determinación por la deliberación de la razón de la *necesidad de elección* de la única acción que la voluntad ha de realizar, sin poder haber elegido otra en su lugar, pues ello exigiría haber llegado a otro resultado en la deliberación. En cambio según Suárez, una acción libre es ante todo una autodeterminación de la voluntad, por la que ésta, previa deliberación de la razón, elige la acción que quiere realizar y el fin para el cual quiere realizarla, pudiendo a partir de la misma deliberación haber elegido en su lugar como mínimo la realización de la contraria, y frecuentemente ésta entre otras varias realmente realizables. De todas maneras el fin para el que se ha pensado la acción se ha convertido en motivo en el momento de su ejecución. En Hobbes la razón es la causa determinante de la voluntad libre, en Suárez es una capacidad de la voluntad la causa determinante de la voluntad libre, siendo en este caso la razón no la causa sino la condición de la autodeterminación de la voluntad.

Vamos a analizar pormenores de la teoría de la libertad de Hobbes. En primer lugar, veamos las relaciones entre voluntad, libertad y coacción. La voluntad es querer, y respecto de la acción es querer realizar algo de posible realización. Pero la voluntad no puede querer otra cosa que lo que le *dicta* la razón, y necesita querer lo que ésta le impone. La voluntad siempre que actúa lo hace por una *necesidad determinada por la razón*. De ahí que no existe incompatibilidad entre *voluntad necesaria*, o voluntad determinada necesariamente por la razón y *libertad*, sino que la libertad es precisamente la voluntad sometida a la necesidad racional.

Tampoco existe incompatibilidad entre *voluntad* y *voluntad necesaria* (por tanto entre voluntad y libertad), esto es, entre querer y querer necesario de algo posible (libertad). Ahora bien, no

hay posibilidad de voluntad, y por tanto tampoco de libertad, respecto de todo cuanto una voluntad no pueda hacer a causa de que se lo impida intrínsecamente la naturaleza, o el de ser del hombre. Sin embargo, respecto de todo lo que el hombre no puede hacer, propiamente según Hobbes, no es que aquel carezca de libertad sino de capacidad, o de poder, de hacer aquello. Así, según dicho autor, no se puede decir que el hombre carezca de libertad de volar, sino que carece de poder —este ejemplo es nuestro—, semejantemente a como, según la comparación que establece Hobbes con el mundo natural, no se puede decir que el agua de un río no tiene libertad para ascender en el cauce del mismo sino incapacidad natural, o falta de poder para ello.

La libertad existe respecto de todo cuanto la voluntad pueda realmente hacer y que no esté impedido externamente por nada, es decir, se da cuando al poder se une la ausencia de toda coacción externa a la acción posible. El impedimento a la libertad lo puede poner el hombre, por ejemplo, atando a otro, o provenir de la naturaleza, por ejemplo, el terror producido por una tempestad en el mar. Según Hobbes, no existe posibilidad de un ejercicio externo de la libertad sin que no se dé ausencia de cualquier coacción externa a la acción posible, ya sea carencia de una coacción externa producida por los hombres, la cual ejemplificaremos inmediatamente, ya sea procedente de la naturaleza, la que consideraremos luego.

Pues, si existe impedimento de una acción por coacción externa ejercida por los hombres, sin duda que en lo coaccionado se carece de libertad de hacer lo que sin ella sería posible. Así, el hombre atado carece de libertad de marcharse por un impedimento que no está en él, sino en la atadura puesta por alguien; en cambio el que no está atado tiene libertad de hacerlo, semejantemente a como, según la comparación y ejemplo de Hobbes, el agua que desciende por el cauce de un río tiene libertad de

descender si no encuentra ningún obstáculo que impida el descenso¹.

Esta es la determinación negativa de la libertad, que aunque Hobbes no la denomina así, la tiene en cuenta y define de esta manera: "La libertad es la ausencia de cualquier impedimento para la acción que no esté contenido en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente"².

Según esta definición, la libertad es carencia de cualquier impedimento; propiamente carencia solo de toda *coacción externa* que impida una acción, –acción que realmente sería posible sin ella–, ya sea la creada por el hombre como el caso dicho de la atadura realizada por otro hombre, ya sea una coacción provocada por la naturaleza, como sería el caso del terror causado externamente por una tempestad en el mar a causa del cual fuerza a los navegantes a echar las mercancías de su barco por la borda. Pues, si el impedimento de una acción deriva de cualidades –más bien diríamos defectos– del ser intrínseco de la persona, lo que entonces existe según este autor es incapacidad, o carencia de poder hacer, pero no falta de libertad. Por el contrario, si un agente se encuentra más o menos *forzado*, a hacer un acto por *fuerzas internas* al mismo, por ejemplo por amor u odio, o por concupiscencia, o por venganza, aunque la fuerza interna sea tan fuerte como una coacción externa, como el caso dicho del miedo provocado por una tempestad que fuerza a echar las mercancías al mar, no por eso carece de libertad según Hobbes³. Por tanto,

1 Vid. Thomas HOBBS, *Libertad y necesidad*, Ediciones Península, Barcelona 1991, pág. 165-66. Este libro comprende varios estudios del autor agrupados en capítulos. El cuarto lleva también el título de *Libertad y necesidad*. Las citas posteriores se referirán a este libro y capítulo mientras no mencionemos expresamente otro estudio incluido en el libro.

2. *Libertad y necesidad*, op., cit., pág. 165.

3. Semejantemente a como "aunque el agua no pueda ascender, sin embargo nadie dirá nunca que carece de libertad de ascender sino de la facultad o poder, porque la naturaleza del impedimento está en la naturaleza del agua y es intrínseco. Igualmente... no lo decimos (que carezca de libertad) de

según el entendimiento de este autor, las pasiones aunque coaccionen, y por más que esclavicen internamente, no suprimen la libertad por no ser coacciones externas, sino fuerzas internas. En cambio, según Suárez, la coacción, sea interna o externa –la social– anula la libertad.

Conforma al pensamiento de Hobbes los límites extensivos de la libertad posible alcanzan hasta donde uno puede hacer lo que quiere, y no hacer lo que no quiere; agreguemos que porque no encuentra coacción externa que le impida hacer lo que quiere o le fuerce a hacer lo que no quiere. Textualmente dice este autor al respecto: "El que puede hacer lo que quiere tiene toda la libertad *posible*, y quien no puede no tiene ninguna"⁴.

Libertad posible, o potencia de la libertad, es poder hacer lo que uno quiere; en cambio *acto real de libertad*, o ejercicio de la voluntad, es hacer efectivamente lo que la voluntad necesita querer hacer a causa de, y según, la determinación de la razón. O, utilizando términos de Hobbes respecto a la posibilidad: el que puede hacer lo que quiere tiene toda la libertad posible; y el que hace lo que quiere, –ya sabemos que por necesidad impuesta por la razón–, actúa libremente.

La libertad positiva, aunque tampoco Hobbes la califique así, es esto último, el acto de libertad, decir, aquel querer necesario

quien está enfermo o como porque el impedimento está en él. "*Libertad y necesidad*, op. cit., pág. 166.

"Pues ser libre de coacción es hacer una cosa de manera que el terror no sea la causa de su voluntad de hacerla, pues sólo se dice que un hombre está coaccionado cuando el miedo le hace querer algo, como cuando un hombre hecha voluntariamente sus bienes al mar para salvarse, o se somete a su enemigo por miedo a que le mate. Así cualquiera que haga algo por amor o venganza o concupiscencia es libre de coacción, y sin embargo sus acciones pueden ser tan necesarias como las que están hechas por coacción, pues a veces otras pasiones operan con tanta fuerza como el miedo". Idem., pág. 154.

4. *Libertad y necesidad*, en op. cit., pág. 155.

Y afirma también: "Es libre de hacer algo quien puede hacerlo si tiene voluntad de hacerlo, y puede abstenerse si tiene voluntad de abstenerse". Idem., pág. 132-3.

determinado por la razón, que produce necesariamente una acción determinada. Libertad positiva no es, pues, la simple libertad negativa, o la mera ausencia de coacción externa por la que se impide o fuerza externamente una acción. Pues la existencia de la libertad negativa, aunque no impide hacer lo que una persona quiera hacer, sin embargo no determina expresamente a hacer algo por necesidad, que es aquello en lo que consiste la libertad positiva y sin la que no se produciría el actuar libre.

La libertad –positiva– de conformidad con el entendimiento de Hobbes *es hacer por necesidad, lo que la voluntad elige* (o quiere) *hacer, también por necesidad*, causada por la deliberación de la razón. Hobbes aclara la conexión necesaria entre la acción y la voluntad diciendo que, puesto que está fuera de discusión: "que la voluntad es la causa de las acciones voluntarias, y por lo que se ha dicho, la voluntad es también causada por otras causas sobre las que no dispone, se sigue que las acciones voluntarias tienen todas ellas causas necesarias y por tanto están determinadas"⁵.

De lo que no cabe duda, según el pensamiento de Hobbes, es que la voluntad del hombre siempre actúa y elige necesariamente a causa de la deliberación de la razón. Y que esta es la causa necesaria y suficiente de la determinación necesaria de la voluntad y de la acción libre.

Por de pronto, por cuanto acabamos de decir, *acción* necesaria y acción libre es la misma cosa. Y también es lo mismo, *voluntad* necesaria, y voluntad libre. Dado que la voluntad necesaria es lo

5. *Libertad y necesidad*, op. cit., pág. 166. Que el hombre tiene necesidad de querer lo que quiere, y de hacer lo que hace, y por tanto, de actuar libremente, lo dice claramente Hobbes en estos términos: Es "verdad cierta que hay causas ciertas y necesarias que inducen a todo hombre a hacer lo que el quiere... y en consecuencia todas las acciones, incluso los de agentes libres y voluntarios son necesarias". Idem., pág. 161-162.

Por eso también la libertad de elegir la voluntad, más propiamente, toda elección de la voluntad, es necesaria según Hobbes, pues: "... que la libertad de elección no quita la necesidad de elegir esta o aquella cosa individual". Idem., pág. 138.

mismo que *querer* necesario, y asimismo es igual a *elección* necesaria de la voluntad, –porque acto de voluntad, querer y escoger es todo uno–, así querer libre y elección libre son respectivamente idénticos a querer y a elección necesarias⁶.

Y tampoco cabe duda de que, la necesidad de la voluntad viene causada y determinada en lo que tiene que querer por la deliberación de la razón. De manera que, la deliberación de la razón es la última causa determinante del necesario querer (o elegir) de una acción y de la necesidad de la realización de la acción. Y de ahí que, así como acción necesaria y voluntad necesaria, respectivamente son acción y voluntad libres, y puesto que toda acción y voluntad necesaria son efecto de la deliberación de la razón, así toda acción voluntaria es necesariamente deliberada y viceversa⁷; y por tanto, solo la acción deliberada es libre. Pues todo ello está concatenado por necesidad causal, de modo que la deliberación de la razón es causa del necesario querer de la voluntad, y la voluntad produce por necesidad la acción necesaria, que es la acción libre.

En resumen, conforme al pensamiento de Hobbes, el ejercicio de la libertad del hombre se da mediante acciones libres. Acción libre es una acción necesaria, la cual está determinada y causada por una elección necesaria de la voluntad; y ésta a su vez está causada y determinada por una deliberación de la razón. En esto consiste el determinismo de la razón respecto de las acciones libres humanas de acuerdo con el pensamiento de Hobbes. Es una de las teorías según la cual determinismo y libertad son compatibles entre sí.

6. "... Estas palabras, querer, elegir, escoger, no son sino una sola, y así querer es considerado aquí un acto de la voluntad; y de hecho así como la voluntad, es una facultad o potencia del alma humana, así querer es un acto suyo conforme a esta potencia". *Libertad y necesidad*, op. cit., pág. 158.

7. "En cuarto lugar pienso que aquellas acciones que se dice que el hombre hace bajo deliberación, se dice que son voluntarias y hechas bajo opción y elección, dado que acción voluntaria y acción procedente de la elección son lo mismo". *Libertad y necesidad*, pág. 165.

Nos queda todavía por aclarar dos puntos para poder comparar mejor luego la concepción causalista de la libertad de Hobbes con la de Leibniz que expondremos detrás de ésta. Primero tenemos que saber qué *tipo de necesidad* es la que causa y determina la elección de la voluntad, y por tanto, la necesidad de la acción libre, o en su caso, la conducta libre de hombre. En segundo lugar, *en qué consiste la deliberación* de la razón, como causa determinante de la necesidad. Después de ello, y antes de entrar en el pensamiento de Leibniz sobre la libertad, haremos una apreciación crítica del determinismo de Hobbes relativo a la conducta humana.

Respecto a lo primero hay que decir, que no es una necesidad física sino racional, pero una verdadera necesidad según Hobbes. Se trata de una necesidad impuesta por la razón a la voluntad, y por tanto, del necesario querer realizar de la voluntad y de la necesaria realización de una determinada acción por la voluntad causada por la razón. Necesidad racional que excluye el hecho de, permaneciendo la causa, la voluntad pueda elegir y realizar la acción contraria, u otra diferente de la elegida y realizada por necesidad. En el resumen, hemos intentado expresar este sentido riguroso de necesidad de algo concreto con la calificación de acción y voluntad necesarias, *causadas y determinadas por la razón deliberante*, para indicar la necesidad de una determinada elección y únicamente ella, y de una determinada acción y solamente ella, sin que quepan darse las contrarias ni otras diferentes de las que realmente existen, pues del contrario no serían necesarias sino contingentes. Leibniz va a interpretar de distinta manera el sentido de la necesidad de la determinación de la voluntad por la razón como veremos en su momento.

En relación a la deliberación hay que advertir, en primer lugar, que según Hobbes de ningún modo es ociosa sino indefectible, puesto que ella es precisamente la causa que produce como efecto inmediato la necesaria elección de la voluntad; y a través de ésta, la necesaria realización de la determinada conducta elegida y

nunca la contraria u otra cualquiera distinta. Por tanto, si se quitara la causa, se eliminaría la libertad, la existencia de la acción libre⁸.

Sin deliberación previa no puede haber ni acción voluntaria, ni libre, porque falta la causa de la que es efecto. En segundo lugar, la deliberación consiste en palabras de Hobbes: "en alguna consideración y meditación sobre lo que probablemente se seguirá tanto en el caso de hacer como en el de evitar la acción eliberada"⁹.

Es indispensable, pues, alguna deliberación. Pero existen modalidades de ella. Advierte Hobbes que ésta puede ser y a veces será expresa y muy meditada y prolongada, otras en cambio, repentina y poco meditada. En fin, otras un simple recuerdo actualizado de una meditación hecha en el pasado. No todas las deliberaciones son iguales, pero en todo caso es necesario un previo pensamiento actual, más o menos fundado, sobre las consecuencias buenas o malas que se producirán, tanto si realiza como si se deja de realizar una acción concreta¹⁰.

Salvo que la deliberación sea mínima y repentina por falta de tiempo, o que la voluntad interrumpa la deliberación, ésta se desarrolla en un proceso en el que la razón va escrutando y previendo (imaginando dirá Hobbes) lo que probablemente pasará si se realiza y si no se realiza la acción considerada; y más

8. "En segundo lugar, niego que sean (hagan) vanas las deliberaciones; es la deliberación la que causa y determina a un hombre a hacer y elegir una cosa mas bien que otra; así a menos que se diga que es vana la causa que produce *necesariamente* el efecto no puede inferirse la superficialidad de la deliberación a partir de la necesidad que procede de ella". *Libertad y necesidad*, op. cit., pág. 147.

9. *Libertad y necesidad*, op. cit., pág. 136.

10. Yo pienso que, cuando se le ocurre a alguien la idea de hacer o no hacer una determinada acción, si no tiene tiempo de deliberar, la realización o abstención de dicha acción siguen necesariamente al pensamiento presente que él tiene sobre las buenas o malas consecuencias que se derivarán para él. Así por ejemplo, en la ira repentina, la acción seguirá al pensamiento de vengarse; en el miedo repentino, al pensamiento de fuga". *Libertad y necesidad*, op. cit., pág. 164.

concretamente, qué consecuencias (efectos) buenas y malas para el sujeto agente se seguirán en el caso de que realizara la acción y en el caso de que se abstuviera de realizarla.

Y según Hobbes, mientras dura la deliberación, la razón alternativamente va pasando de la consideración de una probable consecuencia buena a otra mala que antes no veía; y de ésta a otra buena, al descubrir un bien mayor que el mal; y luego se apercibe del mal que va unido a este bien; y así prosigue en una serie lineal y alternativa de descubrimiento de bienes y de males como las consecuencias más probables de una acción o de una omisión¹¹. Y al conocimiento alternativo de los bienes y males se le une el deseo de hacer lo que le parece bueno y por el contrario la aversión a lo que le parece mal; por lo que, también alternativamente va deseando y rechazando hacer la acción. Por eso Hobbes define también la deliberación bajo el punto de vista del apetito¹².

11. "Pienso que cuando un hombre delibera sobre si hará una acción o no, no hace sino considerar si será mejor para él hacerla o no hacerla. Y considerar una acción es imaginar sus consecuencias, tanto las buenas como las malas. De donde se deduce que la deliberación no es sino una imaginación alternada de las buenas y malas consecuencias de una acción, o lo que es lo mismo, el apetito alternado de hacer o abandonar la acción sobre la cual delibera". *Libertad y necesidad*, op. cit., pág. 165.

12. De ahí que quien desea una cosa o se dispone a hacer algo que le parece bueno, al ver el mal que a ello va unido y que antes no veía, es rechazado y huye; de nuevo al ver, *en la misma serie*, un bien mayor, lo desea otra vez y así alternativamente según se vean como preponderantes los bienes y los males, hace u omite lo que primero había deseado hacer. Y esto se llama *deliberar*. La deliberación no es sino la alternancia del apetito y la fuga". *Crítica al de Mundo de Thomas White*, contenido en el libro *Libertad y necesidad*, pág. 111.

"En segundo lugar pienso que cuando un hombre delibera sobre si hará una acción o no, no hace sino considerar si será mejor para él hacerla o no hacerla. Y considerar una acción es imaginar sus consecuencias, tanto las buenas como las malas. De donde se deduce que la deliberación no es sino una imaginación alternada de las buenas y malas consecuencias de una acción, o lo que es lo mismo, la esperanza y el miedo alternados, o el apetito alternado de hacer o abandonar la acción sobre la cual delibera". *Libertad y necesidad*, pág. 165.

Por otra parte, Hobbes afirma que la larga serie de cosas buenas y malas, que alternativamente va presentando la deliberación de la razón, y que alternadamente van siendo agradables y desagradables, y asimismo deseadas y repelidas, no se pueden abarcar en su totalidad con una sola mirada. Por esto hay que tomarlas o dejarlas todas juntas, según haya más de unas que de otras. Si en una serie aparecen a la consideración más cosas buenas que malas, entonces resulta que el conjunto es bueno y por eso bueno tomarlo y malo dejarlo. En cambio, si se encuentran más cosas malas que buenas, el conjunto es malo y por ser así es malo tomarlo y bueno dejarlo, a pesar de saber que con el mal se mezcla el bien y que con el bien se mezcla el mal¹³. A nuestro juicio, este es uno de los puntos débiles sobre el fundamento del determinismo de Hobbes, como luego veremos.

Ahora bien, según Hobbes, mientras dura la deliberación, la voluntad no quiere actuar; queda indeterminada hasta el final en que una vez considerada toda la serie de bienes y de males, por lo dicho, el conjunto resulta ser bueno o malo. Así pues puntualiza Hobbes, la voluntad (y consecuentemente la voluntad necesaria o libertad) es el *último acto* de la deliberación de la razón. Y no hay voluntad —o querer de hacer o de no hacer algo— entretanto se delibera. La deliberación se acaba justo en el momento en que la voluntad elige por necesidad hacer algo¹⁴.

Siguiendo esta argumentación, lo decisivo está entonces en saber cuando se termina la deliberación y por qué. Pues, si una deliberación se interrumpe pronto, puede dar un resultado distinto de si se prolonga y se termina después de deliberar más, y así

13. Cfra. *Crítica al De Mundo...*, op. cit., pág. 111.

14. *Crítica de De Mundo...*, pág. 112.

"La voluntad es el último acto de nuestra deliberación". *Libertad y necesidad*, pág. 168.

Por el lado de los apetitos correspondientes de deseo y aversión: "...aquellas acciones que siguen al último apetito son voluntarias y aquí, donde sólo hay un apetito, éste es el último" (es decir el deseo si el conjunto es bueno o el de aversión y rechazo si es malo). Idem pág. 164.

encontrar más bienes y males. Ahora bien, a nuestro juicio, no cabe duda de que, quien la da por concluida o la hace continuar es la voluntad. Y que ésta no sólo puede terminarla cuando quiere, más temprano o más tarde, sino que puede incluso interrumpir la deliberación de la razón sobre una acción posible porque ni quiere decidir hacerla ni no hacerla.

Juzgamos es precisamente la voluntad la que ordena a la razón empezar una deliberación, proseguirla, terminarla o interrumpirla cuando ella, exenta de necesidad *lo decida* libremente. Este es un punto importante que Hobbes elude examinar a fondo porque de ahí surge una objeción a la posibilidad de su determinismo como luego indicaremos. A lo más que alude Hobbes es a que, si se abandona la deliberación, entonces simplemente la voluntad no queda determinada a hacer ni a abstenerse de la acción considerada. Pero, el abandono lo determina la voluntad porque no quiere actuar, y eso no lo tiene debidamente en cuenta Hobbes.

Podría surgir la duda de si, según el pensamiento de Hobbes, la verdadera causa de la determinación de la voluntad es la razón misma, o si más bien son las consecuencias buenas o malas que la razón prevé como resultado de la acción, es decir, el bien o el mal que se calcula causarán las acciones sometidas a deliberación. De ahí la pertinencia de la pregunta: ¿Es el bien y el mal, tal como lo entiende Hobbes y que inmediatamente analizaremos, o es la razón deliberante, la causa de la necesidad del ejercicio de la libertad? A nuestro juicio, en la teoría de Hobbes son las dos cosas a la vez; es decir, la razón en tanto conoce las buenas y malas consecuencias de la acción para el sujeto agente, y las buenas y malas consecuencias previstas por la razón. No las buenas o malas consecuencias sin más, ni la pura razón (práctica) sin referencia a un contenido experimental. Pues, las consecuencias buenas o malas desconocidas no podrían determinar a la voluntad; y por otro lado, el error de cálculo de la razón fuerza igualmente a la voluntad a determinarse por él, aunque después el agente compruebe que se equivocó.

Finalmente, el concepto que tiene Hobbes acerca de lo bueno y malo es completamente subjetivo y particular, no objetivo y general. Defiende un relativismo subjetista, pues todo bien es relativo a un sujeto determinado (relativismo), y más en concreto depende de la voluntad (subjetiva), del singular sujeto agente. Queda descartado en la teoría de Hobbes que existan acciones buenas y malas objetivamente, por el objeto de la acción, y bienes y males que lo sean universalmente para todo hombre, sino que por su modo de ver las cosas Hobbes únicamente admite que son buenos y malos los *resultados* que produce una acción *para* el agente productor, conforme a la apreciación de bueno y de malo que él haga de los resultados. A la postre, según el entendimiento de Hobbes, la apreciación de resultado bueno o malo se reduce a ser lo que al agente respectivamente le gusta y le disgusta. De ahí que, una misma acción, o más bien lo que produce una acción, puede ser considerado bueno por y para una persona, y malo por y para otra. E incluso puede ocurrir que, una persona estime un determinado resultado bueno para ella en un momento y malo en otro y eso no necesariamente por haber cambiado las circunstancias, sino por hacer una diferente apreciación subjetiva de lo mismo.

La tesis de Hobbes acerca de los objetos buenos y malos –producibles por una acción– es que, algo resulta ser bueno para una persona, y a juicio de ella, por ser apetecido por ella, y porque le gusta a ella. No ocurre lo contrario, que algo gusta, y es apetecido por toda persona por ser bueno. Con lo cual cualquier consecuencia de un acto que una persona prevea que se producirá puede estimarla buena, o por el contrario mala de acuerdo con su apetito y gusto del momento. Ahora bien, los gustos y apetitos son de lo más variable que tiene cada persona. Cualquier cosa,

aunque sea reconocidamente mala por la mayoría de la gente, como matar una persona, alguien la puede considerar buena¹⁵.

La posibilidad de dictámenes contrarios de la razón sobre la bondad y maldad del resultado de una acción no constituye objeción grave contra el determinismo racional del actuar humano defendido por Hobbes. El cual sin duda contestaría que en todo caso el hombre se ve forzado siempre a actuar de acuerdo con lo que en su momento la deliberación de la razón estima que es, en su conjunto, bueno para él; y que asimismo siempre se encuentra forzado a abstenerse de hacer lo que la razón le dicta que en su conjunto es malo para él. Y que por supuesto que, lo que aprecia como bueno y malo puede variar en momentos o situaciones diferentes; y que lo que sería inaceptable es que en un mismo momento se diera la contradicción

Sin embargo, lo que ya constituye una verdadera objeción difícil de resolver es el hecho de que una persona, a pesar de conocer que algo es malo para ella, y bueno para ella lo contrario, sin embargo, elija realizar lo malo en vez de lo bueno. Pues esto, por principio, es incompatible con su teoría causalista de la determinación necesaria de la voluntad según la cual ésta tiene que determinarse necesariamente a hacer lo que en su conjunto la razón aprecia como bueno, y a no hacer lo que aquella estima como malo. No hacer el bien conocido por la razón, es decir, abstenerse de hacer aquello que la razón indica que traerá buenas

15. "Los términos bueno y malo se aplican propiamente a los objetos; lo que gusta a alguien o le da placer o es apetecido por él se dice que es bueno para él. Por el contrario lo que le produce disgusto se llama malo; aquello en que se hallan los signos de lo bueno, hermoso, y aquello en que no se hallan, feo. Bueno y malo por tanto, se aplican relativamente a las personas. Y así como las mismas cosas no gustan ni disgustan a todas, ni la misma cosa al mismo individuo en cualquier ocasión, las mismas cosas no son para todos buenas y malas, hermosas y feas; por esto se dice que esto o aquello es bueno o malo para uno mismo, para esta o aquella persona, o para el Estado, pero no simpliciter sino indefinite". *Crítica al De Mundo de T. White*, en op. cit., pág. 110.

consecuencias, o bien, hacer el mal descubierto por la razón, es decir, obrar aquello que la deliberación de la razón descubre que le reportará malas consecuencias, sin duda que no se compagina con su teoría determinista de la razón.

Esta objeción viene condensada en la sentencia paulina y agustiniana que expresa la inconsecuencia y por tanto posibilidad de *contradicción entre el conocimiento y la acción*: "Veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor". Se hace cargo de ella Hobbes y la aplica a la conducta que Medea adopta, según la describe Eurípides en la tragedia de este mismo nombre. Aquel razona que a pesar de que sin duda resulta un mal para ella matar a sus hijos y bueno para ella no matarlos, sin embargo los mató *por* odio a su marido, porque él se había casado con otra, y despreciándola a ella la había abandonado.

Hobbes se escabulle de esta objeción amparado en su doctrina subjetivista de la apreciación del bien y del mal; y en que el último acto de la deliberación es la causa determinante de la voluntad. Y así contesta a esta objeción diciendo: "Pero esta sentencia, por bonita que sea no es verdadera; pues mientras Medea veía muchas razones para no matar a sus hijos, sin embargo el último dictamen de su juicio era que la presente venganza sobre su marido pesaba más que todas las razones, y por tanto, la acción malvada se siguió necesariamente"¹⁶.

Por esta contestación queda claro que Hobbes tampoco admitiría el argumento contrafáctico de que podía haber ocurrido lo contrario, por considerar Medea mala la venganza y la muerte de sus hijos. El defiende que, ocurra lo que ocurra, siempre ocurre por una causa necesaria; y en el caso de los actos libres, la causa de la determinación necesaria de la voluntad es lo que cada cual estima bueno, o más bueno que malo en su conjunto. Lo que, al final como ya sabemos, resulta ser aquello que a cada uno más le apetece hacer. Esto nos lleva a que Medea mató a sus hijos

16. *Libertad y necesidad*, pág. 150-161.

porque le apeteció matarlos por vengarse de su marido. Podemos aceptar esto pero no que tuviera que hacerlo por rigurosa necesidad. Esta exige no solo la necesidad del efecto producido sino también la necesidad de la causa que los produce. Hobbes erróneamente supone que existe la necesidad de la causa. Y esto es lo que luego le criticaremos, porque no existe.

Hobbes juzga que Medea mata a sus hijos forzada por la venganza personal, a causa de que ella estima que su venganza es un bien para ella más grande –y no contrarrestado por– que todos los males que va a producir con todas las muertes juntas de todos sus hijos. Claro está que objetivamente la venganza un mal –pero Hobbes no admite ni bienes ni males objetivos–, y sin embargo según su teoría relativista-subjetivista, es un bien porque ella lo estima un bien, y juzga que la venganza es buena porque vengarse es lo que más le apetece hacer.

De ahí que sea posible que Medea estime que el bien de su venganza –una sola razón de bien en el cómputo de bienes– pesa más que todas las restantes razones de males juntas. Pues lo bueno y lo mejor según Hobbes no es nada objetivo sino lo que subjetivamente cada cual considera tal porque le apetece.

La razón definitiva por la que Hobbes desestima todo argumento contrafáctico de que esto no tuvo que ser así necesariamente, sino que Medea podía haber hecho lo contrario, y por tanto no matar a sus hijos, a pesar del odio que tenía a su marido, Hobbes la pone en el *principio de razón suficiente* que él como buen determinista *transforma en razón necesaria*. Este salto es ilegítimo, rechazable.

Efectivamente Hobbes parte del principio de que todo lo que existe, existe por una causa suficiente que lo determina. No hay inconveniente en aceptar esta primera parte. Y luego entiende que causa suficiente equivale a causa necesaria, y por tanto, que la suficiente siempre es también causa necesaria. Esto ya es inaceptable. De ahí que el principio universal de causalidad por el que se afirma que todo lo que existe, sean eventos naturales o ac-

ciones producidas por la voluntad del hombre, existe por una causa suficiente, por entender que ésta también es siempre necesaria, resulta que se torna en todo lo que existe, existe por una causa necesaria. Sin embargo en verdad no toda causa suficiente es necesaria como probaremos enseguida. Y aquí está el error que rechazamos de su teoría determinista.

Hobbes razona la equiparación entre estas causas de la siguiente manera: "*Sostengo que causa suficiente es aquella que no le falta nada de lo que sea necesario para la producción del efecto. Y eso mismo es también la causa necesaria. Pues si fuese posible que una causa suficiente no generase el efecto, ello se debería a que le faltaría algo necesario para su producción, y así la causa no sería suficiente; pues si es imposible que una causa suficiente no produzca el efecto, entonces una causa suficiente es una causa necesaria, pues se dice que produce un efecto necesariamente aquella causa que no puede dejar de producirlo. De ahí queda claro que todo cuanto se produce, se produce necesariamente, pues todo cuanto se produce ha tenido una causa suficiente para producirlo, de lo contrario no se hubiera dado; y por tanto también las acciones voluntarias se producen necesariamente*"¹⁷.

Por este texto fundamental de su argumentación, y prestando atención al subrayado que hemos hecho, podemos comprobar que Hobbes entiende por causa necesaria la que produce un efecto necesario. Por de pronto queda claro, pues, que este autor tiene en cuenta la *necesidad del efecto*, y no la *necesidad de la causa* para definir la causa necesaria. Y sin embargo, propiamente, la causa necesaria es la que tiene necesidad en la causa. Necesaria es la causa que por cierta razón tiene que existir, y que no puede dejar de existir, ni ser otra de la que es. La necesidad de un efecto sólo exige una verdadera causa, pero no que la causa sea necesaria. No se puede confundir la necesidad de un efecto con la necesidad de

17. *Libertad y necesidad*, pág. 166-7.

una causa; y creer, como hace Hobbes, que todo efecto necesario por tener una causa –verdadera o suficiente–, ya es efecto de una causa necesaria.

De otra manera. Podemos aceptar que efectivamente *todo efecto tiene necesariamente una causa* determinada, y viceversa, que toda causa tiene un efecto determinado. La causa que produce necesariamente un efecto es una causa suficiente. Pero no podemos aceptar en cambio por ser falso que toda causa sea siempre necesaria, esto es, que toda causa suficiente sea necesaria.

Siempre hay necesidad de un efecto dada una causa, pero la causa como tal no tiene por que ser necesaria siempre. Una verdadera causa de un efecto –causa suficiente del efecto– puede ser necesaria, y por tanto, indefectible, y no elegible libremente por la voluntad de ningún hombre; pero puede ser contingente y por tanto, defectible, puesta libremente, por elección libre y no necesaria de la voluntad de un hombre.

Juzgamos que no es suficiente considerar la necesidad del efecto para, sólo por ello, inducir la necesidad de la causa. Para que una causa sea necesaria hace falta que no pueda dejar de existir, –ser indefectible–, ni existir otra en su lugar, y por tanto, tener que ser y no poder ser más que la que es. Desde luego que, si una causa no existe, no existe su efecto; y que si por el contrario una causa existe, ya sea por necesidad, ya sea contingentemente, necesariamente existe el efecto suyo. Pero si la causa, que necesariamente produce su efecto, es o no necesaria a su vez como causa, es un problema distinto del anterior.

Adoptando el lenguaje de Hobbes, ciertamente podemos decir que, todo efecto tiene una *causa suficiente* –la que tiene todas las condiciones para ser causa, entre las que está la existencia que lo produce necesariamente. Pero tal causa suficiente puede haber llegado a existir bajo uno cualquiera de estos *dos modos muy diferentes entre sí*, aunque en ambos casos, la causa suficiente recibe la misma existencia. O bien, *de modo necesario*, en cuyo

caso la causa eficiente ha recibido su existencia necesariamente –no contingentemente– por lo que tiene una causa independiente de toda libre voluntad humana, o bien, la causa suficiente puede haber recibido su existencia *de modo contingente*, no necesariamente– por ser efecto dependiente de la libre voluntad humana.

Cualquiera de los dos modos de producir la existencia, le concede existencia a la causa suficiente. Si esta causa recibe una existencia necesaria será causa suficiente y necesaria. Pero si contingentemente ha recibido la existencia, entonces es causa suficiente y contingente, esto es, es una causa que realmente existe, pero que podía no haber existido.

Según el primer modo de existencia de la causa suficiente, ésta es además necesaria, y por tanto, no podía dejar de existir la causa misma, ni estar otra distinta en su lugar. Ahora bien, la rigurosa necesidad de una causa –fuera del ser existente por sí mismo– sólo se da, si ella a su vez es efecto de otra causa. Pues entonces tal causa no puede dejar de existir como efecto necesario que ella es de una causa anterior, y así existe necesariamente. Con lo cual se comprueba que la causa necesaria es necesaria por ser efecto de otra causa, y a su vez ésta es necesaria si es efecto de otra y así sucesivamente. Y esta es la verdadera necesidad de la causa. No puede no ser ni ser otra que la que es, porque es efecto necesario de otra; y ésta efecto necesario de otra anterior, según un largo encadenamiento de causas a efectos, que son causas de otras causas.

En definitiva una causa suficiente puede existir realmente pero ser contingente, de no necesaria existencia, es decir, una causa suficiente que existen pero podía no haber existido; podía no haber existido porque vino a la existencia determinada libremente por una elección libre –en el sentido de no necesaria– del hombre.

En resumen, *la existencia de una causa suficiente* –no la necesidad del efecto de una causa suficiente– puede venir establecida, o bien por el encadenamiento a otras causas, en la que cada una es a su vez efecto de una causa anterior, y entonces se

trata de una causa suficiente y necesaria; y ésta es la necesidad que se da en el mundo natural; o bien, porque una causa libre —el hombre— por su voluntad libre, originaria y libremente elige crear la existencia de la causa suficiente, y entonces es una causa suficiente y contingente. Es contingente porque el hombre libremente podía no haber elegido establecerla, por ser él la causa libre, originaria y no determinada por otra causa. Y de no haber elegida esta opción, entonces tampoco existiría su correspondiente efecto, que solo es necesario dada la causa, pero que no existiría de no haberse puesto libremente la causa; y por tanto el efecto sólo es necesario condicionadamente a la causa, no de modo absoluto.

Por un efecto existente no se puede inducir más que la *necesaria* existencia de su *causa suficiente*, que por ser tal nada le falta para producir su efecto y lo produce efectivamente; pero no se puede inducir la necesidad de la causa suficiente, ni por tanto, tampoco la necesidad absoluta del efecto de la causa suficiente, sino sólo la condicionada necesidad del efecto a la causa suficiente. Sólo se dará una necesidad absoluta del efecto de una causa suficiente, si esta causa es además necesaria, cosa que evidentemente no ocurre con los actos libres humanos cuya causa original de los mismos es la libertad del hombre. Concretamente es la elección libre —no necesaria— de realizar un acto humano para un determinado fin. Después, como ya sabemos, el fin se constituye en la causa determinante o motivo por el que se ejecuta el acto proyectado. Pero si el fin para el que se decide actuar es libre, también lo es el motivo por el que se actúa. Y doblemente porque el motivo no solo depende del fin sino que, propuesto el fin todavía se puede desistir de la ejecución del acto proyectado.

Volviendo a la consideración de la conducta de Medea, a nuestro juicio, es ya difícil que la *razón* de una persona se equivoque tan flagrantemente y cometa el grave error de tomar por bueno el odio y la venganza a menos que tal persona tenga la

conciencia moral pervertida. Y más difícil es que al comparar el mal que producirá con la elección de la muerte de todos sus hijos frente al supuesto bien de la satisfacción de su venganza juzgue que excede el bien al mal. En cambio estos mismos hechos son fáciles de interpretar mirados desde la perspectiva finalista de la libertad. Es fácilmente comprensible que la *voluntad* de una persona elija hacer un mal frente a un bien posibles —o al revés— para lograr fines determinados elegidos libremente. Y por tanto actuar luego libremente a causa de estos fines, sean objetivos o puramente subjetivos. Estos pueden ser cualesquiera, el fin de la venganza en Medea; pero podría ser en este u otro caso para obtener un placer, o para satisfacer cualquier pasión, o deseo o aspiración del agente, y hasta para colmar un capricho. Y consecuentemente, actuar por motivo de ello, etc. Pero en cualquier caso puede elegir también lo contrario, esto es, el no actuar, por los motivos que fueren.

La razón puede, sin duda, indicar la necesidad rigurosa de inferir consecuencias a partir de principios en el conocimiento teórico. En el práctico puede proponer fines y hallar medios y juzgar de la adecuación de medios a fines; juzgar de la bondad y maldad objetiva de los actos, sean medios, sean fines; y discernir las circunstancias de los actos, etc. En pocas palabras, es capaz de ofrecer conocimientos a la voluntad, sin los que la voluntad no puede actuar, pero no puede imponer nada a la voluntad. Pues la misión de la razón en el ámbito práctico es proporcionar información a la voluntad en lo que ella requiera, también sobre la existencia de deberes, pero no ejercer mando alguno sobre la voluntad. Esta, por tener libertad o capacidad interna de autodeterminación, no queda nunca sometida a los dictámenes de la razón; puede contravenirlos si así lo decide, incluso por razones y para fines fútiles y completamente subjetivos.

La razón no le ahorra nunca a la voluntad libre su misión de querer y elegir libremente lo que quiere hacer y los fines para y motivos por los que quiere actuar apoyada en los conocimientos y

razones de todo tipo que le proporcione la razón. A veces, la libre determinación puede ser fácil de tomar; otras en cambio se presenta difícil, ya porque la razón no encuentra más razones para hacer una cosa que su contraria, ya porque hay demasiadas razones en favor y en contra. Pero la elección no queda nunca determinada por existir más razones a favor que en contra de un acto, ni por ser de más peso unas que otras.

Puede ocurrir a veces que un acto y su contrario lo amparen aproximadamente –o incluso exactamente– las mismas razones. No es el caso de que no existan razones –caso de la indiferencia a la que se opondrá fuertemente Leibniz– sino el de que se opongan razones de igual entidad. Entonces, aunque se quisiera actuar racionalmente, es difícil o imposible tomar una decisión racional objetiva. Por ejemplo, la mujer embarazada que avanzada la gestación se le manifiesta un cáncer de útero, y que morirá si no le practican de inmediato el aborto. No hay más razones objetivas para que la madre elija salvar su vida a costa de matar a su hijo, que las que se dan en la elección contraria, la de salvar la vida de su hijo a costa de dejarse morir.

Luego están los casos de profusión enmarañada de razones. En asuntos graves, como el casarse una persona con otra, al deliberar suelen surgir muchas razones en pro y en contra; no en una serie lineal como indicaba Hobbes, sino más bien en forma de puntos de dispersión, cruzándose razones de un foco con las de otros, según los diferentes aspectos que se tengan en cuenta, como pueden ser entre otros, el de la satisfacción o insatisfacción de la sexualidad, el de la estabilidad o inestabilidad emocional, el de la limitación inevitable de la libertad, el de las responsabilidades y preocupaciones por razón del estado, etc. Y luego se puede considerar los innumerables riesgos, nunca del todo previsibles, como la adaptación o inadaptación de caracteres diferentes, el riesgo de discusiones y desavenencias que trunquen la concordia y la paz, el riesgo de carecer de hijos, o el de aparecer alguno anormal física o psíquicamente, el riesgo de no acertar en su

educación, etc., etc. Pero aquí, y en otros muchos casos, no sólo cuentan razones a la hora de decidir sino también, instintos, deseos, ilusiones, esperanzas, aspiraciones, sentimientos vivos, etc. pues el hombre no es sólo un ser racional, ni siempre decide ni se conduce racionalmente. Al final de una deliberación la voluntad decide lo que quiere más hacer, para el fin y por la razón o razones que elija, que no tienen por qué ser el resultado positivo o negativo de todos los pros y contras. Una sola razón en favor, o en contra, importante o fútil, puede ser acogida como suficiente para tomar una determinación positiva o negativa, y desechar las restantes.

Que la razón no suplanta a la voluntad y no la determina inevitablemente por necesidad racional se comprueba en los casos de existir claras razones predominantes para hacer o no hacer un acto. Por muchas razones de peso que haya a favor o en contra para realizar o abstenerse de realizar una acción, la voluntad no se decide necesariamente por las razones dominantes, tiene capacidad de elegir de acuerdo o en contra de ellas. Por ejemplo, objetivamente existen más razones de peso en contra que a favor de cometer un adulterio. Y sin embargo cualquier persona casada cuenta con libertad para determinarse por una cosa o por la contraria, no tiene una ineludible necesidad de elegir ninguna de las dos opciones posibles.

En resumen, a nuestro juicio, se atiene más a la realidad la concepción finalista que la causalista de la libertad, sobre todo si se tiene en cuenta como es debido, la misión que corresponde a la razón y la de la voluntad. Juzgamos que la misión de la primera es conocer, juzgar con diversos criterios; proponer fines y medios a la voluntad, etc. Y la de la segunda es, mandar, querer, elegir, ejecutar. La voluntad no actúa *sin* razones, o motivos, elegidos por ella para los fines elegidos por la misma; pero no actúa necesariamente *por* razones que la razón imponga a la voluntad.

Sin embargo, en la práctica los resultados de la concepción teleológica de la libertad de Suárez, y los de la concepción causa-

lista de Hobbes son casi los mismos aunque sea muy diferente el modo de entenderlos. Se aproximan mucho porque, según entiende Hobbes, el hombre tiene que hacer necesariamente lo que determina la razón; pero, a causa del relativismo y subjetivismo moral de Hobbes, resulta que la razón siempre estima que es bueno o malo lo que le apetece hacer; de manera que la voluntad teóricamente se determina necesariamente por la razón, pero prácticamente por lo que le apetece hacer al hombre.

En cambio Suárez entiende que la voluntad del hombre es libre en sí misma por la capacidad interna de autodeterminación que tiene la voluntad, que le permite elegir y ejecutar cualquier acto o su contrario dentro de todo lo que pueda hacer; asimismo le permite hacerlo para el fin que elija, objetivo o subjetivo, sin descartar ningún fin subjetivo, de placer o de dolor, de comodidad o incomodidad, de soberbia o de humildad, de odio o de amor, de venganza o de perdón, de ambición o comedimiento, de lujuria o de castidad, de gula o de templanza, etc. Luego coherentemente en la ejecución el fin se convierte en motivo; y así cada persona actúa por motivo (que es a causa) del fin elegido, pudiendo éste ser cualquiera, uno de los indicados, u otro.

En síntesis comparativa se puede afirmar que, según Hobbes el hombre actúa libremente a causa de la necesidad de hacer aquello que le gusta porque esto es lo que la razón considera bueno; y lo bueno es la causa determinante de la necesaria elección de la voluntad; y así el actuar libre de cada uno, siempre es aquel actuar determinado a causa de (por) lo que desea actuar. La bondad se reduce a lo que apetece cada persona –puede ser cualquier cosa– y es la causa de la elección y de la consecuente acción. Según Suárez, el hombre actúa aquello que su voluntad libremente elige hacer, para el fin objetivo o subjetivo que escoja; y así el actuar libre de cada uno es hacer lo que cada cual quiere para y por lo que quiere. El fin elegido –puede ser cualquiera– se convierte en motivo de la acción, y así cada cual siempre actúa libremente por lo que quiere.

4. CONCEPCIÓN Y CONCEPTO DE LIBERTAD DE GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716)

Leibniz adopta la misma concepción causalista de la libertad que Hobbes; de modo que enfoca la libertad directamente desde la motivación y no desde la finalidad a la que solo alude en contadas ocasiones; y en tal caso no la tiene en cuenta más que en tanto se transforma en motivación.

Uno de los dos conceptos de libertad que expresamente definió Leibniz no se aleja mucho del formulado por Hobbes. Pero el pensamiento de Leibniz da pie para llegar a obtener un tercer concepto de libertad solo preformado en su base por él, pero no formulado explícitamente. El cual ya resulta ser totalmente distinto del primero que definió¹⁸.

Leibniz conocía el pensamiento de Hobbes sobre la libertad. Lo criticó y rechazó en parte; y en parte estaba de acuerdo y lo aceptó. Coinciden en su punto de partida causalista, en el principio universal de todo lo que existe tiene una causa suficiente que determina su existencia; que el azar no existe porque no es más que ignorancia de las causas determinantes de las cosas; y que también existe el destino en el hombre el cual según Leibniz no es más que el producto del encadenamiento de una serie de causas. Ahora bien, Hobbes prefiere hablar siempre de causa –suficiente y necesaria– de todo cuanto ocurre por entender que ésta es la causa que siempre reúne todas las condiciones para producir su efecto, mientras que Leibniz suele hablar de las *razones determinantes* de los acontecimientos. Entiende que el

18. Leibniz escribió varios estudios sobre la libertad. Fué en él un tema recurrente que nunca abandonó. Una selección de estos escritos, vertidos al español, se encuentran en el libro titulado *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Editado por Tecnos, Madrid, 1990. Va precedido de un riguroso e interesante "Estudio Preliminar", de Concha Roldán Panero. Las citas las haremos por este libro, con el nombre del trabajo incluido en él, y según la paginación general del libro.

conocimiento de las razones permite explicar el por qué precisamente ha ocurrido algo y por qué no ha sido otra cosa¹⁹.

Este principio general es aplicable a todo cuanto existe, también a las acciones libres de los hombres. Y quizás habría sido interesante que Leibniz reservara la denominación de *causas* para referirse a los efectos naturales y el de *razones* determinantes para referirse a las acciones humanas, una vez introducida por él aquella expresión. Pero no lo ha hecho, y las usa como equivalentes al enjuiciar el pensamiento de Hobbes, con el que está conforme en rechazar el azar bajo los siguientes términos: "Que el azar (suerte en inglés, casus en latín) no produce nada. Es decir, que nada se origina sin causa o razón"²⁰.

Juzgamos hubiera sido oportuna la distinción, pues, mientras que los fenómenos naturales tienen sus *causas eficientes* –sin duda suficientes– de sus efectos, en cambio las acciones humanas, propiamente, tienen sus *razones determinantes*, sin las que no existirían y por las que tienen una *cierta* necesidad de existir.

Como sabemos, Hobbes no solo equipara causa suficiente a causa necesaria sino que no distingue de ningún modo la causalidad física de la de las acciones humanas, por lo que no encuentra diferencia alguna en la necesidad. Leibniz critica el sentido de necesidad absoluta de Hobbes y acuña un sentido preciso

19. "Sobre estas materias no deja (Hobbes) de exponer cosas muy razonables. Hace advertir que nada sucede por azar o, más bien, que el azar no significa sino la ignorancia de las causas responsables del efecto y que para cada efecto es necesario el concurso de todas las condiciones suficientes, que son anteriores al efecto, siendo evidente que no puede faltar ninguna de esas condiciones en tanto que son tales, cuando deba tener el acontecimiento en cuestión, así como que éste no puede dejar de producirse, cuando se concita el conjunto de todas estas condiciones suficientes. Esto nos conduce a aquello que he afirmado tantas veces: que *todo acontece por razones determinantes* cuyo conocimiento –si lo tuvieramos– nos daría noticia a un mismo tiempo de por qué ha ocurrido tal cosa y por qué no ha sido de otra manera".

Reflexiones en torno a la libertad, la necesidad y el azar, a propósito de la obra que Hobbes ha publicado en inglés. En op. cit., págs. 39-40.

20. Idem., pág. 44.

de la necesidad no absoluta, que no es una necesidad rigurosa, referida también a todo pero especialmente a las acciones humanas. Bajo nombres diferentes distingue dos clases de necesidad. Podríamos calificar a una de fuerte (la de Hobbes), y la otra de débil (la suya), como veremos. En esto estriba una diferencia fundamental entre las teorías de ambos pensadores sobre la libertad: en la distinta manera de concebir la necesidad que se da en la libertad. Este particular lo analizaremos luego con determinimiento.

Aunque los dos pensadores operan desde la misma concepción causalista de la libertad, sin embargo el trasfondo del concepto de libertad de Leibniz difiere también del de Hobbes porque el ángulo de visión con el que miran uno y otro es distinto; más amplio en Leibniz y más cerrado en Hobbes. A diferencia de éste el problema de la libertad no lo centra Leibniz ni lo limita al hombre. No lo considera sólo como una cuestión humana e independiente de Dios sino en relación con El, conectado con la libertad de Dios y en referencia expresa a sus atributos de omnipotencia, presciencia, predestinación; y en definitiva con la posibilidad y necesidad de compatibilizar la libertad divina con la humana. En resumen, mientras que el enfoque de la libertad del hombre de Hobbes es causal y exclusivamente antropológico, el de Leibniz es causal y teológico-antropológico.

De ahí que, hay que llegar a Dios y partir de El para poder explicar la existencia de la libertad humana según la entiende Leibniz, pues juzga que es una perfección comunicada por Dios al hombre²¹. Y asimismo para entender del todo los fundamentos de ella, tanto su contingente necesidad, como su esencia, y su modo de operar.

21. "Es cierto que todas nuestras perfecciones así como las de la Naturaleza provienen de Dios, pero lejos de que esto sea contrario a la libertad, es justo por ello que somos libres, ya que Dios nos ha comunicado un grado de su perfección y de su libertad". *Definición de la libertad*, en op. cit., pág. 209.

Efectivamente, Leibniz concibe la libertad humana como una imagen y trasunto de la libertad divina²²; naturalmente con la enorme diferencia de que la divina es absolutamente perfecta mientras que la humana es imperfecta. Y así, mientras Dios, a causa de su absoluta perfección, está determinado a actuar siempre lo mejor posible, y nunca puede dejar de hacer lo que objetivamente es lo mejor, lo cual conoce sin equivocación posible por su sabiduría, y a lo que está indefectiblemente inclinado por la bondad de su ser sin que quepa en Él otra inclinación; en cambio el hombre no siempre hace objetivamente lo mejor, a causa de que no siempre juzga correctamente sobre lo que bueno y malo sino que a veces se equivoca, y así se determina por lo que estima es lo mejor sin serlo; en consecuencia frecuentemente actúa no por el mejor bien real sino por el *mejor bien aparente*, o incluso impulsado por inclinaciones o pasiones de toda índole²³.

Leibniz aclara que, cuando el hombre actúa movido por inclinaciones y pasiones, o en general por apetitos y aversiones, lo hace bajo la representación –verdadera o falsa– del bien y del mal de los mismos²⁴. Pues, de hecho y sin excepciones, la voluntad

22. "La raíz de la libertad humana se cifra en ser imagen de Dios". *Acerca de la libertad carente de necesidad en la elección*, en op. cit., pág. 194.

23. "Y como su entendimiento (el de Dios) es perfecto, sus pensamientos siempre son distintos, sus inclinaciones sempiternamente buenas y nunca deja de hacer lo mejor; nosotros por el contrario, nos podemos equivocar merced a las falsas apariencias de lo verdadero y de lo bueno". *Observaciones sobre el libro acerca del origen del mal, aparecido recientemente en Inglaterra*, en op. cit., pág. 156.

"E incluso nosotros mismos nos vemos determinados a tomar partido al que la balanza de la deliberación (donde caben tanto las razones auténticas como las falsas, así como las pasiones) nos incline más... Así pues, aunque estas inclinaciones no "necesiten" de un modo absoluto, hablando con propiedad, no dejan de inclinar, y siempre seguimos el partido donde se dé una mayor inclinación o disposición". *Conversación acerca de la libertad y el destino*, en op. cit., pág. 25.

24. "Más adelante veremos que, cuando los hombres se someten a ciertos apetitos o a determinadas aversiones, lo hacen sobre la base de otros apetitos

humana, a causa de su naturaleza, siempre elige lo que la razón deliberante aprecia como lo mejor; o dicho de otra manera, entre varias cosas posibles indefectiblemente escoge la que le *parece* la mejor²⁵.

Consecuentemente, según el pensamiento de Leibniz, la voluntad al actuar –todo acto de voluntad– *siempre queda determinada* por lo que la razón juzga ser lo mejor de lo que podía hacer, a causa de que tiene *cierta necesidad* ineludible –pero *no una necesidad absoluta*– de determinarse por la razón –esto es por el motivo racional– del mejor bien aparente, que es aquello que a la razón le parezca mejor.

El núcleo esencial del concepto de libertad de Leibniz y de su concepción determinista de la libertad estriba en el entendimiento del sentido preciso de la *necesidad*. Esta no es una *absoluta e incondicional* necesidad de determinación de la voluntad del hombre por su razón, sino solo por una necesidad *hipotética y relativa* de determinarse la voluntad por lo que la razón juzga que es lo mejor de lo que puede hacer. En este entendimiento de la *necesidad no necesaria rigurosamente*, y de una determinación no rigurosamente determinante de la razón estriba la peculiaridad del determinismo racional más que causal –o sólo condicionadamente causal– de Leibniz que marca su diferencia y enfrentamiento con el determinismo causal absoluto de Hobbes.

que se fundamentan sin excepción en la representación del bien y del mal". *Observaciones sobre el libro acerca del origen del mal...*, en op. cit., pág. 151.

"El objeto de la voluntad es el bien aparente, y nada es apetecido por nosotros sino bajo la consideración del bien aparente; este constituye un precepto filosófico antiquísimo y muy común". *Conversación con el obispo Stenon acerca de la libertad*, en op. cit., pág. 185.

25. "Pues la voluntad elige irrevocablemente lo que le parece mejor, si no se ve apartada la atención hacia otras reflexiones". *Contra la indiferencia*, op. cit., pág. 121.

"Elegir es propiamente escoger entre muchas cosas aquello que parece óptimo". *Conversaciones con el obispo Stenon acerca de la Libertad*, en op. cit., pág. 190.

La verdad es que, respecto de la conducta humana, la diferencia resulta ser más teórica que práctica como veremos. Sin embargo, desde el punto de vista teórico el pensamiento de Leibniz, a nuestro juicio, es muy superior al de Hobbes, pues evita la confusión ya criticada por nosotros en Hobbes, por la que éste cree que una causa suficiente es siempre también causa necesaria, y que la una coincide con la otra. Esto no es así, sino que sin duda puede realmente existir una causa suficiente que no sea necesaria sino contingente. Precisamente es lo que ocurre con todas las acciones humanas deliberadas; y también con el mundo entero creado por Dios, que es el mejor de los posibles, según Leibniz.

Con el fin de proporcionar un buen entendimiento de la naturaleza de la necesidad determinante de la voluntad, y por ésta de las acciones libres de los hombres, vamos a referir tres tesis, dos extremadas e impugnadas por Leibniz, y la tercera intermedia de las otras, la propia defendida por este autor.

La primera tesis es la de los que propugnan una *indiferencia absoluta* de la voluntad, que también algunos denominan *libertad de indiferencia*. Una y otra radica en lo mismo, en una indeterminación completa de la voluntad, y supone la ausencia de toda necesidad de elección por parte de aquella. Desemboca, según Leibniz, en la imposibilidad de actuar, en una necesaria inactividad; o del contrario, si se admitiera tal posibilidad necesariamente sería un actuar sin motivos, o sin razón determinante de la elección, resultando así acciones irracionales, caprichosas.

Configurada así la libertad de indiferencia, o la indiferencia absoluta de la voluntad, Leibniz la impugna porque va contra la naturaleza de la mente del hombre, contra la razón y contra la realidad. Según él, no es más que una vana quimera, que aunque parezca deseable es nociva. Es la imaginación ficticia de una libertad independiente de todo determinante de la misma. Impulsada por un prurito de independencia llega a sacrificar la razón en aras del capricho irracional. Si fuera realmente así, el hombre tendría que determinarse y tomar decisiones sin basarse en nada,

tendría que hacer elecciones sin causa, ni razón, ni motivo alguno²⁶.

La indiferencia absoluta de la voluntad significa que ésta no se *inclina* a hacer una cosa más que a su contraria; que le da exactamente lo mismo hacer algo que no hacerlo. Y también, podemos completar, aunque para Leibniz es lo mismo, añadiendo que la voluntad se encuentra en una situación en la que no tiene más razones para actuar que para dejar de actuar. Y así la voluntad, por carecer de todo móvil y de toda razón determinantes, necesariamente queda indeterminada y se sigue la inactividad. Pero tal indiferencia no se da jamás en la realidad según dicho autor, y todas las acciones del hombre están determinadas²⁷.

Esta libertad de indiferencia es imposible según Leibniz, no solo para el hombre sino también para Dios. El cual se halla determinado a hacer siempre lo objetivamente mejor; y el hombre se encuentra determinado internamente por disposiciones, pasiones, etc., y externamente por el bien y el mal verdadero o aparente conocido por la razón, como ya hemos aclarado antes²⁸.

26. "Y la imaginaria ficción de creerse independiente, no solo de la inclinación sino también de la propia razón, intrínsecamente, y del bien o el mal, exteriormente, se ve adornada en ocasiones con tan bellos colores que se la podría tomar como la mejor cosa del mundo, cuando no se trata sino de una vana quimera, de una supresión de la razón en aras del capricho. Tal propósito es imposible, pero si tuviera lugar sería nocivo". *Observaciones sobre el origen acerca del mal...* En op. cit., pág. 125.

27. "Existe indiferencia absoluta, cuando la voluntad se encuentra situada de modo idéntico respecto de dos opuestos y no se inclina hacia uno más que hace otro... No creo que pueda darse jamás tal indiferencia y, de darse, no se seguiría acción alguna mientras tuviera lugar". *Acerca de la indiferencia de equilibrio*. En op. cit., pág. 120.

"Se da indiferencia cuando no existe mayor razón por lo uno o por lo otro. Sin esto habría determinación". *Definición de la libertad*. En op. cit., pág. 207.

Pero en la realidad según Leibniz: "Todas las acciones están determinadas y nunca son indiferentes. Pues siempre hay una razón que nos inclina más hacia esto que hacia aquello, ya que nada sucede sin razón". *Ibidem*, pág. 208.

28. "Una libertad de indiferencia es imposible. De suerte que no puede ser encontrada en parte alguna, ni siquiera en Dios. Porque Dios se ve determinado

Efectivamente, hasta este momento de la exposición del pensamiento de Leibniz sabemos que las pasiones pueden ser también móviles determinantes de la voluntad que no impiden el ejercicio de la razón ni de la libertad, sino que al contrario la razón las puede presentar bajo la idea de un bien que será el determinante de una acción libre de la voluntad; pues el bien y el mal determinante de la voluntad tampoco para este autor tiene que ser algo objetivo, universal y válido igualmente para todo hombre sino que es lo que estime como tal razón deliberante de cada persona, aunque se equivoque en la apreciación y no sea más que un bien aparente y falso bien como sabemos.

En definitiva, Leibniz entiende esta libertad de indiferencia como *independencia de la voluntad respecto de la razón*, y no como la independencia de la voluntad respecto de las pasiones e instintos. En tal situación sólo puede ocurrir, o bien que el hombre no actúe por falta de motivación, o que si determinara a hacerlo sería arracionalmente, caprichosamente, o irracionalmente, esto es, contra una motivación racional, desechada sin motivo. Efectivamente, Leibniz concibe la libertad de indiferencia como la "capacidad de suspender la acción y la voluntad sin una razón que nos mueva a ello"; lo que por tanto constituiría una facultad irracional. Y una grave imperfección natural tal "facultad de rechazar lo mejor sin ninguna razón verdadera o aparente²⁹". Concebida así la libertad de indiferencia, o la indiferencia absoluta de la voluntad, Leibniz tiene toda la razón en combatirla.

Pero la libertad de indiferencia no necesariamente ha de ser entendida así, sino que puede concebirse como la situación en la que la voluntad no se encuentra ni presionada, ni inclinada, ni

por sí mismo a hacer siempre lo mejor. Y las criaturas se hallan determinadas en todo momento por razones internas o externas". *Definición de la libertad*, en op. cit., pág. 208.

29. Ambos entrecomillados pertenecen al *Del libre albedrío*, en op. cit., pág. 112.

atada, ni sometida, ni esclavizada por ninguna fuerza arracional; esto es, no determinada en ninguna medida ni forma por los instintos, o por las pasiones, o por los sentimientos, o por los deseos y apetitos sensibles; y precisamente por esto, por no estar determinada por esta causa (libertad negativa según Kant), *puede* luego determinarse por la razón sin nada que se le oponga y lo dificulte, o lo impida interiormente³⁰.

Observemos, pues, de paso y brevemente, que Leibniz no entiende la *libertad de indiferencia* como libertad de independencia de –y consecuentemente no como una determinación de la acción por– la parte sensible del hombre tal como lo hará Kant; el cual concibe la *libertad negativa del arbitrio*, como independencia de la sensibilidad, (que incluye pasiones, instintos, y además sentimientos, etc.) en la determinación del arbitrio a una acción. Precisamente según el pensamiento kantiano la existencia de tal libertad negativa hace posible la *libertad positiva del arbitrio*, el cual ya consiste en la determinación del arbitrio por pura razón, que es por puro deber como es sabido.

Sin embargo, se puede extraer del propio pensamiento de Leibniz otro concepto de libertad, solo insinuado en su base y no del todo deslindado del que nos ocupa, según el cual la libertad es la determinación de la voluntad *al margen de las pasiones* y a

30. En esta línea queremos apuntar que el místico San Juan de la Cruz (1548-1592) aboga por conseguir la que denomina libertad de espíritu, la cual consiste en la situación en que una persona logra una total indiferencia, y por tanto independencia de su espíritu respecto de sus instintos, pasiones, apetitos e inclinaciones, ataduras y gustos a las personas y cosas, no una independencia respecto de la razón. El medio que propugna para conseguirlo es el de negarse del todo a todo lo que no sea necesario; no negación al cumplimiento de los deberes por tanto, ni a lo necesario para vivir, etc. De esta manera la persona se va liberando –desasiendo en su lenguaje– de todo tipo de ligaduras a sí mismo y a cosas externas, y de todo yugo, y esclavitud, a pasiones, instintos, inclinaciones, etc. Lograda esta perfecta indiferencia por la que ya nada le inclina, ni le empuja ni retrae, ni le fuerza interiormente ni exteriormente a hacer algo, ni a dejar de hacerlo, entonces es precisamente cuando el hombre puede regirse y efectivamente se determina por los dictados de la razón.

causa de la correcta estimación del bien *verdadero*. Así concebida, la libertad solo tiene lugar fuera del error y del dominio de las pasiones. De este modo se determina un ámbito de libertad más reducido que el referido por el anterior concepto. Y además es variable; se amplía en la medida en que la persona más se determina por la razón con un conocimiento verdadero (del bien) y menos lo hace por las pasiones. Y por el contrario, se esclaviza más y, por tanto, se hace menos libre en la medida en que obra por la fuerza de las pasiones, o motivado por error³¹. Sobre este concepto, que es el tercer concepto de libertad de Leibniz, nos ocuparemos de él al final. Ahora proseguiremos en el esclarecimiento del sentido de la necesidad, pasando a la consideración de otra tesis, también rechaza por Leibniz.

La segunda tesis, es la opuesta a la de la indiferencia absoluta, y consiste en mantener la *necesidad absoluta*, o riguroso e incondicional, de todos los acontecimientos, y por tanto, también de las acciones humanas. Es el núcleo de un estricto determinismo causal por el que se propugna la absoluta necesidad de todo cuanto existe fundado en el presupuesto de que todos los acontecimientos tienen sus *causas necesarias*.

Por eso todo cuanto existe es necesario, por ser efecto de sus respectivas causas necesarias. Esto implica que todo lo posible existe, y que nada hay sólo posible y no real. Pues la necesidad absoluta de algo implica que lo contrario, esto es, su no existencia es imposible.

La necesidad absoluta es lo opuesto a la contingencia. Contingente es todo aquello que puede ser o no ser; y que si existe podía no haber existido, ya que lo contrario –el no ser, el no

31. "Cuanto más se actúa siguiendo la razón, tanto más libre se es, acrecentándose la servidumbre cuando se obra en función de las pasiones". *Definición de la libertad*, op. cit., pág. 208.

"Cuanto más conocimiento tiene un hombre tanto más libre es, ya que tanto el error como la coacción se muestran igualmente contrarios a la libertad de acción". *Del libre albedrío*, op. cit., pág. 110.

existir— no era imposible. Y así, lo contingente *puede ser* aunque realmente no sea, o *podía no ser* aunque realmente sea. Lo contingente no solo es algo que puede ser o no ser, sino que, aunque sea, en vez de ser lo que es, podía ser otra cosa de lo que es.

Si se propugna la tesis de la *necesidad absoluta* de todas las cosas, por afirmar la necesidad de las *causas* de todo, entonces ineludiblemente se sigue que el mundo y todo cuanto ocurra en él, incluidas las acciones humanas, es absolutamente necesario. Y que nada es contingente; y que nada de lo que existe podía no existir, ni ser de otro modo, porque lo contrario de lo que existe, que es su no existir, es imposible. Esta es la necesidad que implica el determinismo causalista de Hobbes, y el que rechaza y no está dispuesto a admitir Leibniz. Sintéticamente así lo expresa este autor:

"Necesario es aquello cuyo opuesto o no ser es imposible o implica contradicción, o bien aquello que (no) podría no ser; y contingente lo que puede no ser o cuyo no ser no implica contradicción alguna. Por consiguiente, todo el universo y cuanto en él se encuentra es contingente y podría ser de otra manera. Sin embargo si un solo modo de universo fuera posible o si todo lo posible se realizase, el universo sería necesario; tal es la opinión de Hobbes, de Spinoza, de algunos clásicos y acaso la de Descartes"³².

Leibniz rechaza, breve pero contundentemente, la tesis de la necesidad rigurosa al ocuparse de la teoría de Hobbes sobre la libertad. No solo la tacha de mala, y por tanto de inadmisible, sino que luego escuetamente también expone su posición, que es una corrección teóricamente importante de la tesis de Hobbes.

En estos términos enjuicia Leibniz y enmienda la tesis mantenida por Hobbes sobre este particular. Según Leibniz el inglés mantiene y él puntualiza: "Que todos los acontecimientos tienen sus *causas necesarias*. MAL: tienen sus *causas determinantes* mediante las cuales se puede dar razón de ellas; mas no se trata

32. *Conversación acerca de la necesidad y el destino*. En op. cit., pág. 24.

en modo alguno de causas necesarias. Lo contrario podría acontecer sin implicar contradicción"³³.

Esto es exactamente lo que en su momento hemos criticado de Hobbes; su creencia de que todas las cosas tienen sus causas necesarias; y por tanto, que todo lo que existe y toda acción del hombre es necesaria. Ya hemos indicado la causa de este error. Es el equiparar causa suficiente a causa necesaria siendo así que no tienen por que coincidir y ser siempre una sola y la misma cosa.

Frente a la tesis de la absoluta necesidad de las acciones humanas determinadas por causas necesarias, Leibniz opone su tesis de la contingencia de todas las acciones humanas determinadas por la razón, y por tanto, el que todas las acciones libres son contingentes, dado que las acciones determinadas por la razón son precisamente las acciones libres. Sentencia rotundamente: "Un acto libre es un acto contingente, o no necesario, de la creatura racional"³⁴.

Leibniz mantiene que si existiera una necesidad absoluta de realizar una acción sin que pudiera realizarse la contraria se *destruiría* así la libertad. Mientras que, de acuerdo con la tesis que él propugna y que enseguida expondremos, a saber, el que con toda certeza y seguridad, infaliblemente, se sepa que ineludiblemente se va a realizar una acción, a causa de que existe una mayor razón determinante para elegirla y realizarla que la contraria de no elegirla y no realizarla, pero *sin que sea imposible* esta no elección y no realización, de ningún modo es incompatible con la libertad sino que así determinada por la razón es una acción libre. Leibniz precisa que una acción puede *seguirse con toda seguridad y conocerse con toda certeza*, a causa de ser

33. *Reflexiones en torno a la libertad... a propósito de la obra que Hobbes ha publicado en inglés*, en op. cit., pág. 44.

34. *Sobre la libertad de la creatura racional*, en op. cit., pág. 202.

la mejor y haber más razón para realizarse que su contraria, y *no ser necesaria*, por no ser imposible su contraria³⁵.

Podríamos decir, de acuerdo con el pensamiento de Leibniz, que hay elecciones, y consecuentemente acciones, que entrañan una exigencia racional de realizarse. Y la voluntad las va a realizar *ineludiblemente por exigencias de la razón*. Tal exigencia es una especie de necesidad –la necesidad racional– que no es absoluta ni rigurosa. En resumen no es una verdadera, estricta y absoluta necesidad. La acción así determinada por la razón, y que la voluntad tiene que acatar y no puede renunciar hacerla, por tanto, *es de cierta y segura realización*. Sin embargo, a pesar de realizarse inevitablemente, es contingente –o no necesaria– y libre, pues no es imposible la contraria, y por más que también con toda certeza y seguridad se puede saber que ésta no se va a realizar.

Leibniz siempre expone su pensamiento sobre este particular comparando y contraponiendo estas *dos especies de necesidad*: la necesidad absoluta –estricta y verdadera– que queda expuesta, y esta otra que no es verdadera necesidad estricta, a la que llama de distintas maneras: frecuentemente la denomina *necesidad hipotética*, o condicional; otras veces la llama *accidental*, e incluso "la necesidad que obliga al sabio a actuar bien y que se llama *moral*". Constituye la tercera tesis sobre la necesidad de la determinación de la voluntad, intermedia entre la indiferencia absoluta de la voluntad y la absoluta necesidad de determinación de la misma. Se sitúa entre un indeterminismo total de la voluntad y un deter-

35 "Algo puede ser cierto aunque no sea necesario. Así, si existe una mayor razón para elegir que para no elegir, es cierto –aunque no necesario– que se seguirá la elección". *Sobre la libertad de la creatura racional*, en op. cit., pág. 202.

"La razón por la cual se realiza una acción en lugar de lo contrario no implica necesidad alguna; de otra forma, cuando eligiese irrevocablemente lo que es, o parece ser lo mejor, se aniquilaría la libertad". Ibidem, pág. 204.

minismo de absoluta necesidad de ésta, excluyente de la contingencia de la acción libre.

Antes de abordar la tercera tesis, la propia de Leibniz, se puede decir en general que, el determinismo que sobre la libertad defiende Leibniz es un determinismo de la razón, según el cual ésta impone una forzosidad racional de determinación de la voluntad, de tal modo que ésta nunca va a conculcar la exigencia de la razón. Es una exigencia de la razón que la voluntad inexcusablemente precisa seguir y que indeclinablemente seguirá con toda seguridad. Pero que, a pesar de ser segura, y cierta la acción que va a realizar la voluntad por ser la mejor según la averiguación de la razón, sin embargo radicalmente no era imposible dejar de realizarla, no obstante a que asimismo sea cierta y segura esta no realización.

La tercera tesis, es pues, la de *relativa* necesidad de que la voluntad del hombre se determine inevitablemente por la razón: o la de una necesidad no absoluta sino una *necesidad hipotética*, condicionada, y por tanto, dependiente de determinados supuestos o presupuestos; entiende que se trata de una necesidad de conveniencia, y que es así por accidente, etc. Leibniz suele hablar de esta necesidad hipotética comparándola con la necesidad absoluta.

Estas dos clases de necesidad son muy diferentes porque se *fundamentan* en principios distintos. La necesidad absoluta se basa en el *principio de contradicción*, según el cual una cosa no puede ser y no ser del mismo modo al mismo tiempo; este principio aplicado al campo lógico se traduce en que antes dos enunciados contradictorios, necesariamente uno es verdadero y el otro falso. En cambio la necesidad hipotética se basa en el *principio de razón suficiente*, según el cual todo lo que existe tiene su causa suficiente de existir; en el plano lógico conduce al principio de que en todo enunciado verdadero sobre realidades hay una razón que permite explicarlo, aunque ésta puede desconocerse.

Sobre hechos y verdades de hecho no cabe la necesidad absoluta sino condicionada a alguna hipótesis³⁶.

La necesidad absoluta, contrapuesta a la hipotética, es la necesidad metafísica ya indicada. Leibniz las opone de este modo: "Existe necesidad absoluta cuando ni siquiera puede concebirse la cosa de otra manera, sino que esto implica una contradicción en los términos". Por el contrario: "Se da una necesidad hipotética cuando no puede concebirse que la cosa sea de otra manera no por sí misma, sino por accidente, es decir, porque hay un presupuesto exterior a ella que resulta inexorable"³⁷.

La naturaleza humana es la condición de la inexorabilidad de la terminación de los actos humanos por la razón. Dada la naturaleza humana –en sí misma contingente– y en particular la de la mente, entonces surge la necesidad de actuar de determinada manera a causa y de acuerdo con su naturaleza. Necesidad que, por tanto, no existe por sí misma sino derivada de la mente. Por eso dice Leibniz que: "La libertad ha de ser explicada enraizándola en la naturaleza de la mente"³⁸. Es Dios el que ha creado la naturaleza humana. Esta es una creación contingente, pero la mejor posible. Tuvo que crearla tal como es por ser la mejor, pero no era imposible no haberla creado. Y la ha creado de tal manera que de acuerdo con ella: "nuestra condición natural es querer aquello que consideramos mejor"³⁹. Por eso antes dijimos que había que partir de Dios para explicar del todo la existencia y la misma esencia de la libertad humana.

Es más, Leibniz incluso alude a una exigencia de ley natural del espíritu humano para explicar la necesidad que el hombre tiene de actuar movido exclusivamente por razón del bien y del

36. *Observaciones sobre el libro acerca del mal...*, en op. cit. Cfra. págs. 142-143, *Contra la indiferencia*, en op. cit., pág. 122.

37. *Conversación con el obispo Stenon acerca de la libertad*. En op. cit., pág. 181.

38. *Contra la indiferencia*, en op. cit., pág. 119.

39. *Del libre albedrío*, en op. cit., pág. 112.

mal⁴⁰. La necesidad es relativa a nuestra naturaleza, pero insoslayable, totalmente ineluctable. Mientras ésta permanezca y no se modifique no se puede eludir ni cambiar, pues viene determinada por la naturaleza y deriva de la misma. De ahí se sigue que: "somos libres en cuanto nos vemos determinados a seguir la perfección de nuestra naturaleza, es decir, la razón"⁴¹.

En todo caso, de acuerdo con el pensamiento de Leibniz, ha de quedar claro que la necesidad indeclinable de la voluntad está condicionada por el hecho de que la naturaleza de la mente humana lo exige así. Pero aunque se desencadene la necesidad de hacer un acto porque la razón lo descubre como bueno o de evitarlo porque la razón encuentra que es malo, nunca la razón crea una verdadera necesidad absoluta que suprima la contingencia del acto realizado. Sin embargo en cada momento las determinaciones que toma el hombre y los actos consiguientes tienen la necesidad condicionada pero ineludible de ser unos y no sus contrarios posibles.

En varias ocasiones Leibniz, al aludir a esta necesidad hipotética o condicionada de los actos del hombre, y juzgamos que para poner de relieve su no necesidad absoluta o rigurosa de la acción libre, emplea expresiones no muy afortunadas. Tales como, verdades contingentes "fundadas en razones prevalentes que inclinan sin necesitar", respecto de lo que hay que sobreentender, sin necesitar con necesidad absoluta; y también dice que, "tales predisposiciones le inclinan (al alma) sin determinarla inexorablemente"⁴². E igualmente afirma de la representación de bienes

40. "Asimismo se hace necesario juzgar que nuestras almas (merced a leyes de la naturaleza espiritual) no pueden moverse sino por alguna razón relativa al bien o al mal". *Observaciones sobre el libro acerca del mal...* En op. cit., pág. 126.

41. *Conversación acerca de la libertad y el destino*, en op. cit., pág. 27-28.

42. Las citas entrecomilladas pertenecen al estudio *Observaciones sobre el libro acerca del origen del mal*, respectivamente págs. 143 y 154-5.

y males que "inclinan sin determinar inexorablemente"⁴³. Y abre un margen de ambigüedad cuando dice que, "la raíz de la libertad se encuentra en aquello que la mente elige, no por razones de necesidad (absoluta hay que precisar), sino por razones verdaderas o aparentes de bondad por las cuales se inclina (por necesidad hipotética habría que completar)". Aunque aquí ya aclara a continuación que, "todos los actos de las creaturas son contingentes", pues no se siguen con necesidad (*absoluta*), del estado precedente de la cosa"⁴⁴. El calificativo "absoluta" es de Leibniz.

A nuestro parecer, estas expresiones son desafortunadas porque pueden inducir a entender que no se sigue necesariamente un acto una vez concluida la deliberación sobre su bondad y obtenido ya el juicio de ser bueno o malo. Sin embargo esta interpretación hay que excluirla porque no es coherente con el resto de su pensamiento, ni con los pasajes más claros y decisivos del mismo. De acuerdo con él, una vez emitido el juicio sobre la bondad o maldad del acto, –parecer o representación del bien suele decir el autor–, ya es ineludible, que la voluntad lo quiera realizar si es bueno y evitar si es malo; y que inmediatamente actúe en consecuencia. Ciertamente, a partir del juicio de la razón por el que estima la existencia de bondad de un acto surge solo una necesidad hipotética, es decir, condicionada. Por de pronto está condicionada inmediatamente a la existencia misma del juicio sobre la bondad o maldad. Supuesto tal juicio ya se sabe con certeza lo que con toda seguridad la voluntad eligirá realizar, que no será otra cosa que lo que estime como lo mejor. No obstante, antes de llegar a este juicio, cabe la posibilidad de que la voluntad interrumpa la deliberación por algún motivo; y entonces como no se llega a formar la causalidad determinante por razón de bondad

43. "Hemos demostrado que, para ser libre, basta con que las representaciones de los bienes y de los males, así como algunas disposiciones internas o externas, nos inclinen sin determinarnos inexorablemente". *Observaciones acerca del origen del mal*, en op. cit., pág. 151-2.

44. *Contra la indiferencia*, en op. cit., pág. 119.

o maldad, consecuentemente tampoco se seguirá la necesidad del acto condicionado por aquella⁴⁵.

Además, resulta que de acuerdo con el pensamiento de Leibniz, cualquier acto libre del hombre es no sólo inmediatamente contingente o no absolutamente necesario por serlo su causa, sino también mediatamente o en último término. Lo es mediatamente, de forma originaria y radicalmente, por varias razones: porque Dios podía no haber creado la naturaleza humana ni al hombre; o no haber configurado aquella de modo que todo hombre se tuviera que determinar a la acción por el bien conocido. Después, porque ninguna persona excepto Dios es necesaria, y podía no existir, aunque tenga también una necesidad hipotética de existir. Y finalmente porque es contingente, –aunque se da también una necesidad hipotética–, el que una persona se plantee si es bueno o malo realizar tal o cual acto, ya que esto está condicionado por la situación y circunstancias en que se halle, todas condicionadas con necesidad hipotética. Pero todo tiene que ocurrir con necesidad condicionada tal como ocurre, a veces ligado a cadenas de necesidades condicionadas, pues Leibniz descarta todo azar, para

45. "Con todo, mantengo que la voluntad sigue en todo momento la representación más ventajosa, ya sea ésta distinta o confusa, del bien y del mal, que resulta de las razones, pasiones, e inclinaciones, aunque también puede encontrar motivos para suspender el juicio. Pero siempre actúa por motivos". *Observaciones sobre el libro acerca del origen del mal...* En op. cit., pág. 142.

"La mente tiene no solo la facultad de elegir una de las dos cosas, sino también la de suspender el juicio; no puede existir apariencia alguna de bien (excepción hecha del sumo bien) tan evidente como para que la mente no sea capaz –si así lo desea– de suspender el juicio antes de tomar la última decisión, y esto acontece mientras que se ofrecen otros pensamientos a la mente... Si la mente no se aparta de la deliberación, ciertamente puede saberse lo que elegirá, a saber: lo que le parezca mejor, no dándose ejemplo alguno de lo contrario". *Contra la indiferencia*, en op. cit., págs. 120-121.

No podemos pasar por algo a lo que, a nuestro juicio, no es la mente la que tiene la capacidad de suspender el juicio sino la voluntad. Igualmente juzgamos que la mente no puede desear nada. Todo ello es propio de la voluntad, no de la razón.

poder así fundamentar la presciencia divina, tema que queda al margen de nuestras consideraciones.

Ahora bien, si se cumplen todas estas condiciones, que prácticamente sólo hace falta que se dé la última, porque de hecho Dios creó de la forma que es la naturaleza humana; y la persona que se plantea realizar un acto, evidentemente existe, sin duda no necesariamente. Solo cabe, pues, que ante una determinada situación una persona no lleve a cabo un acto bueno determinado porque no se ha planteado el realizarlo, o bien porque ha interrumpido su deliberación. Pero, si una persona en un momento llega a formar el juicio de que tal acto es lo mejor que puede hacer, sin duda, condicionado a la existencia de esta razón determinante, ejecuta necesariamente aquel acto.

Después de todo lo antecedente esperamos que se hagan más inteligibles algunas definiciones de la libertad que ha dado Leibniz. Consideraremos dos suyas explícitas formuladas del todo por él si bien requieren alguna interpretación, más una tercera implícita, que puede extraerse de su pensamiento y que llevaremos a cabo por cuenta propia. Antes nos hemos referido parcialmente a ella. Que sepamos él nunca la llegó a dar; y sin embargo es casi inevitable llegar a ella una vez sentadas explícitamente por él las premisas que inmediatamente veremos.

5. ANÁLISIS DE LAS DEFINICIONES DE LIBERTAD EN LEIBNIZ

Tales premisas de partida son los supuestos que él claramente indica para llegar a una de las definiciones de libertad. Prescindiendo del primer supuesto del que parte, que a su juicio consiste en que el libre albedrio en sí mismo es una perfección que pertenece a Dios, a los ángeles y a los hombres pero no a las bestias, quedan otras dos que encierran tres condiciones de posibilidad de la existencia de la libertad. La primera condición sin la cual, a su juicio, no existe libre albedrio, es que se dé

ausencia de coacción externa. Leibniz se expresa de este modo: "En segundo lugar supongo que el libre albedrío es algo opuesto a la coacción, razón por la cual si alguien es desalojado a la fuerza de una casa, no se dirá que ha sido libremente"⁴⁶. Podemos comprobar que este supuesto que es condición de la libertad afecta a la potencia de la voluntad. La cual puede ser forzada y por tanto anulada. Y sin voluntad –sin poder de la voluntad– no hay libertad.

Pero, también a su juicio, hacen falta al menos otras dos condiciones para que exista libertad. Son ausencia de ignorancia y de error. Las dos afectan a la *actividad* de la razón. Al respecto afirma: "Presumo en tercer lugar que el libre albedrío es contrario, no solo a la coacción, sino asimismo a la ignorancia y al error"⁴⁷. Por tanto, si existe falta de conocimiento, o desconocimiento, o ignorancia, que todo es lo mismo; o bien, error o equivocación, o falsedad, que todo es uno, no hay libertad. Esta condición expresada de forma positiva es que se requiere un *conocimiento verdadero* –exención de errores e ignorancias– para que exista libertad; del contrario ésta no existe. Al conocimiento verdadero lo podemos denominar saber; pues las opiniones falsas, los errores y la ignorancia propiamente no son conocimiento ni saber alguno.

La pregunta que se hace imprescindible es: ¿A qué acto se refiere concretamente la ignorancia y el error, y qué conocimiento y verdad hay que poseer?. Más concretamente: ¿Es respecto de los actos que la voluntad puede hacer, o respecto del motivo por el que la voluntad necesita hacer lo que puede hacer, y que no es otra cosa que el bien?. Creemos que ha de referirse al motivo principalmente, ya que el bien es el motivo del obrar. Pero el motivo puede ser aquello mismo que se hace, y por tanto interno a la acción, o bien o externo a lo que se hace. Evidentemente se

46. *Del libre albedrío (1678-1682)*, en op. cit., pág. 110.

47. *Ibidem*, pág. 110.

puede hacer algo por considerarlo bueno en sí mismo, o bien por otro motivo bueno.

A esto contesta solo parcialmente Leibniz diciendo: "La voluntad es un esfuerzo que se acomete para actuar, porque se ha encontrado *algo bueno en este actuar*. De donde se sigue que no se deja nunca de actuar, cuando al *poder* se da al mismo tiempo que el *querer*"⁴⁸.

Pero aquí Leibniz escamotea una condición requerida por él, y que no reclama sino pasa por alto. Es la condición ineludible de contar con un saber para poder obrar libremente. Será la que nosotros tendremos en cuenta para construir el tercer concepto de libertad. En este texto Leibniz sólo menciona que el acto humano se produce necesariamente –libremente como ya sabemos– si se reúne, el *poder* de la voluntad para ejecutar un acto –por ausencia de coacción– junto al *querer* de la voluntad para su ejecución, y el *encontrarlo bueno*, es decir, el que a la razón le parezca un bien la acción o el motivo, aunque la razón esté en un error y no lo sean. Así se silencia y queda eludido lo antes exigido, el que el conocimiento del bien tenga que ser verdadero y nunca falso, es decir, que el motivo que ineludiblemente mueva a hacer un acto sea algo bueno. Por descontado que el móvil determinante del actuar puede ser, como dijimos, ya la bondad misma del acto, ya otro bien externo al mismo. Pero es indudable que en todo caso si existe ignorancia o error, esto es, si no existe un verdadero saber sino lo contrario, por considerar bueno lo que no lo es, el acto no es libre por falta de una de las condiciones requeridas según el propio Leibniz.

Leibniz después de poner la condición inmediatamente se la salta sin dar explicación alguna de su desaparición, diciendo: "De donde se colige que nosotros somos los dueños de nuestras acciones, es decir, que hacemos todo cuanto *queremos*, en tanto

48. Ibidem, pág. 111.

que ello no sobrepase nuestras fuerzas"⁴⁹. Es decir, en tanto no vaya más allá de lo que *podemos*. Y continua el mismo párrafo para terminar conclusivamente así: "Y, por consiguiente, en estos casos disponemos de una libertad sin fronteras para actuar como nos *parezca bien*"⁵⁰.

Pero, está claro que lo que nos *parezca bien* puede ser una equivocación, una falsedad, un error de conocimiento fundado en una apariencia de bien, como dice él muchas veces. Lo que nos *parezca bien* puede ser realmente un mal y no un bien. En definitiva, el que alguien quiera y actúe con (y consecuentemente por) error acerca del bien por el que actúa, no es compatible con la libertad, excluye la libertad del actuar. Pues el error es contrario a la acción libre según el propio Leibniz, y así el saber o conocimiento verdadero es una *conditio sine qua non* de la existencia de la libertad de un acto.

Seguidamente y a pesar del defecto insuperable que acabamos de criticar, Leibniz concluye: "Esta es la causa de que no hay lugar para dudar de nuestra libertad en proporción a nuestras fuerzas y conocimientos; si nos contentamos con aquello que es razonable, teniendo en cuenta que Dios nos ha dotado de razón para examinar el bien y el mal, optar entre ambos y, a continuación, el poder de obrar de acuerdo con esa elección"⁵¹.

Este texto es compatible con lo que hemos expuesto antes largamente sobre la libertad según el pensamiento de Leibniz. Y también lo es con la definición de libertad que como remate final nos brinda este autor y que inmediatamente trasladaremos. Pero no lo es con la totalidad de los supuestos dichos –condiciones– que el propio Leibniz ha establecido para preparar la definición y muy poco antes de darla, porque como acabamos de mostrar falta una; la de que no hay libertad si existe error, y que solo hay libertad si existe un conocimiento verdadero del bien. La libertad

49. Ibidem, pág. 111.

50. Ibidem, pág. 111.

51. Ibidem, pág. 111.

supone como condición insalvable un saber verdadero. Se da la circunstancia de que sobre esta condición *sine qua non*, todavía vuelve a insistir Leibniz muy cerca ya de definir la libertad, al enunciar textualmente: "tanto el *error* como la coacción se muestran igualmente contrarios a la libertad de acción"⁵².

Finalmente Leibniz pasa a definir la libertad bajo los siguientes términos: "Así, concluyo que la verdadera libertad consiste en esta *capacidad nuestra de razonar* morosamente sobre las cosas y *de actuar de acuerdo con lo* que hayamos juzgado como mejor. Solo ostentaremos un libre albedrío en cuanto nos sirvamos de la razón en aquellas cosas que no excedan nuestras fuerzas"⁵³.

Por todo cuanto ya sabemos, esta definición precisa una interpretación determinada y mejor un retoque. Pues la libertad, según el pensamiento de este autor, no es el mero hecho de actuar de acuerdo, o dicho de otra forma, no es actuar de acuerdo, sino la *necesidad* de actuar de acuerdo con lo que hayamos juzgado como lo mejor.

Todavía Leibniz, después de esta definición, aclara algo que resulta importante para el concepto de libertad que luego vamos a extraer por nuestra parte. En realidad es una consecuencia del requisito del conocimiento como condición de la existencia de la libertad.

Sabemos que sin conocimiento de bien no hay libertad. Y que el conocimiento lo proporciona la razón mediante la deliberación. Pues bien, siempre que la deliberación no se dé, por la causa que fuere, no existe libertad. Y lo que hace Leibniz es señalar algunas causas por las que a veces no se da la deliberación, ni consecuentemente el conocimiento ni, por tanto, la libertad. Menciona las pasiones, los prejuicios, las costumbres inveteradas y también las enfermedades siempre y cuando actúen como causas determinantes de la voluntad y antes de toda deliberación; esto es, cuan-

52. Ibidem, pág. 110-111.

53. Ibidem, pág. 113.

do antes de que una persona haya deliberado cualquiera de estas cosas le fueren a querer y a actuar. Lo que significa que ya no se actuaría por la razón sino por las pasiones, los prejuicios, etc.

En estos supuestos la deliberación queda suplantada por alguna de estas causas secuestradoras de la libertad. Pues no se da deliberación ni es posible la determinación de la voluntad por el bien estimado así por la razón, sino que en su lugar, se produce una necesaria determinación de la voluntad por pasiones, o por las otras causas indicadas. En todos estos supuestos, según Leibniz, no existe libertad sino servidumbre –esclavitud de la voluntad– promovida por estas causas, una de las cuales son las pasiones, pero también puede ser por costumbres arraigadas, o prejuicios.

Observemos, pues, que Leibniz admite que se produce una limitación de la libertad de este modo: por suplantación del papel de la razón por las pasiones y otras causas que han actuado en vez de aquella y adelantándose a ella. En estas condiciones de *indelibración*, la voluntad no se puede determinar por el bien tal como le correspondería ya que la razón no llega a conocerlo, porque antes de actuar la razón, la persona ha determinado ya su voluntad por pasiones, costumbres, prejuicios o enfermedades. Mirado bien, más que un enfrentamiento directo entre razón y pasiones, etc., lo que ocurre, de acuerdo con el pensamiento de Leibniz, es una falta de oportunidad de actuación de la razón. Pues ésta no queda contradicha sino marginada, eludida, por anticipación de las pasiones, prejuicios, etc. En cambio, cuando a la razón se ofrece oportunidad de deliberar, lo hace sobre lo que sea, y puede llegar incluso, como ya sabemos a considerar los impulsos de los instintos y pasiones como buenos, esto es, bajo representaciones de bien⁵⁴.

En definitiva, Leibniz implícitamente reconoce que existen causas limitadoras de la libertad de las personas. Una persona de

54. Cfr. ibidem, pág. 113.

hecho puede cercenar su libertad, y crearse servidumbres, si en vez de deliberar y razonar antes de actuar, se precipita y deja tomar la iniciativa de determinación de la voluntad a las pasiones. Pero a esta situación puede ponerse remedio; consiste en acostumbrarse a no actuar irreflexiva y atolondradamente. Si esto se procura y hace, entonces según Leibniz ocurre que: "cuanto más se acostumbre un hombre a no precipitarse, tanto más libre será"⁵⁵.

Sólo vamos a poner como cuestionable este último punto sin entrar en más consideraciones. El razonamiento, la deliberación morosa, la reposada reflexión, ¿es suficiente para que una persona deje de estar dominada por sus pasiones en el caso de que las tenga fuertes y muy arraigadas? En otras palabras: ¿puede ser libre el hombre esclavizado a una pasión, o a un afecto, o a un instinto, en aquello que éstos le dominan y sobre los que ella no tiene dominio?. ¿No hace falta tener dominio sobre las pasiones, y mejor, haber alcanzado el estado ideal de la indiferencia frente a las mismas, para que, sin ninguna presión de ellas, la voluntad se pueda determinar por la razón como entiende San Juan de la Cruz?. O bien, no es necesario pensar que es imprescindible una libertad negativa de independencia de las pasiones y de todo lo sensible como condición de posibilidad de que la razón pura *pueda ser* práctica y constituirse en la causa exclusiva de la determinación del arbitrio a la acción correspondiente, tal como lo entendió Kant?

Por otra parte, la definición de libertad transcrita de Leibniz da ocasión para plantear otro problema. El siguiente: la libertad, en este caso como potencia, ¿es la capacidad de la mente de razonar y de determinar necesariamente nuestra voluntad y acciones por lo que estimamos como bien?, o en vez de esto, ¿es la capacidad de la voluntad de ser determinada en su ejercicio por la razón, o por lo que la razón estima como bien? Más crudamente, la liber-

55. Ibidem, pág. 113.

tad, pongamos como acto de libertad, ¿qué es esencialmente? ¿Es la *razón* como causa determinante de la voluntad a la acción, o bien, la *voluntad* determinada efectivamente a la acción, a causa de la razón por motivo del bien? Pues, en principio, no parece lo mismo definir la libertad *como razón*, determinante de la voluntad (causalidad de la razón), que *como voluntad*, determinada por la razón (efecto de la razón). Y da lo mismo plantearlo en términos de capacidad que de actividad; es decir, preguntar si la libertad es la *capacidad* de la razón de determinar a la voluntad, o si es la *actividad* de la razón que determina efectivamente a la voluntad; y paralelamente si es la capacidad de la voluntad de ser determinada por la razón, o bien si es la voluntad determinada efectivamente por la razón. Leibniz parece que se inclina por la primera solución, según la definición transcrita. Y esto es así claramente en la segunda definición de libertad que dio y que enseguida examinaremos. Con todo podría surgir cierta ambigüedad por un pasaje concreto de su obra que ahora no vamos a considerar por no alargar.

Este planteamiento de si la libertad fundamentalmente es razón o voluntad, tal vez se pueda eludir si cupiera incluir ambas facultades, la razón y la voluntad dentro de algo común, como puede ser la mente, o el espíritu, o el alma, etc. lo que parece que hace a veces Leibniz. Sería lo mismo si se considerase que, tal como al menos una vez hace el mismo autor, una comprende a la otra; en concreto, que la voluntad incluye a la razón. Pero puestos en esta perspectiva podría considerarse también al revés, que la razón incluye la voluntad como hace Kant, o incluso, que ambas son lo mismo como entiende ya Fichte. Con este preámbulo estamos ya en condiciones de examinar la *segunda definición de libertad* dada por Leibniz aproximadamente diez años después de la primera ya analizada. Esta puede situarse alrededor de 1682 y la segunda es de 1692.

La última parte de un supuesto implícito, que es un principio explícitamente manifestado por el autor. El de que: "La sustancia

racional *actúa libremente*"⁵⁶. Lo que coherentemente le conduce luego a precisar que: "Un acto libre es *un acto contingente, o no necesario*, de la creatura racional"⁵⁷. En este contexto al fin define directamente la libertad de esta forma breve y diferente de la anterior: "La libertad constituye una *espontaneidad ligada a la inteligencia*"⁵⁸.

Conviene explicitar esta definición para hacerla comprensible. Para empezar, respecto de los términos que comprende lo definido, que son lo espontáneo y su vinculación a la inteligencia. Según Leibniz, ya desde los antiguos en los que quiere apoyarse para defender su postura, lo *espontáneo* es el género, y la libertad una especie del mismo; y así la libertad es una "espontaneidad racional". Esta es, pues, una definición de libertad determinada por el género, que es lo espontáneo, más la diferencia específica que es lo racional; y por eso la libertad es la *espontaneidad de la razón*.

Lo espontáneo, de acuerdo con el pensamiento del autor, es la cualidad del agente que tiene el *principio de actuación interno* al mismo⁵⁹. Por lo que finalmente resulta que, la libertad, que es algo propio de la criatura racional, vista como espontaneidad de la razón, es la potencia de la razón en tanto ésta puede ser el principio interno de producción de las actuaciones del hombre; o

56. *Sobre la libertad de la creatura racional*, en op. cit., pág. 199.

57. Ibidem, pág. 202.

58. *Definición de la libertad (1692)*, en op. cit., pág. 207.

59. "En las obras de los antiguos lo libre difiere de lo espontáneo como la especie del género; pues la libertad es espontaneidad racional. Es espontáneo aquello cuyo principio de actuación *reside en el agente*, y esto sucede también en la libertad. En efecto, una vez puestos todos los requisitos *externos* para actuar, la *mente libre* puede actuar o no actuar, en cuanto resulta obvio que ella misma (y no otra) está dispuesta". *Conversación con el obispo Stenon acerca de la libertad*, en op. cit., pág. 184.

Aquí habla claramente de la mente libre, no de la voluntad libre. Preguntamos ¿por mente entiende solo la razón, la potencia intelectual? Parece que sí, pues empieza hablando y redefiniendo la libertad como espontaneidad racional, o de la razón.

bien, mirada la libertad como actividad libre son las acciones del hombre que efectivamente tienen su principio y origen en la razón, es decir, son aquellas actuaciones de la voluntad determinadas internamente por la razón.

Teniendo en cuenta que por espontaneidad Leibniz entiende la cualidad del agente que tiene en sí mismo, internamente, el principio de producción de sus acciones, y que esta espontaneidad es racional, es decir, es espontaneidad del agente que tiene a la razón como principio interno de su actividad, y que por tanto, la razón es la causa interna de determinación de las acciones del hombre, puede afirmar que, la libertad es aquello en que, –según la interpretación de Leibniz–, lo hacía radicar Santo Tomás, a saber, en el "*poder* (de cada uno) de *autodeterminarse*, o de actuar sobre uno mismo"⁶⁰. Lo que más exactamente, según el propio pensamiento de Leibniz, resulta ser el *poder interno* que tiene la *mente* de la criatura racional de *autodeterminarse* a actuar *por sí*, y *no por algo externo* a ella, como se comprueba seguidamente.

Ahora bien, aunque Leibniz se haya detenido en la afirmación de que: "*en este poder de autodeterminarse a actuar* consiste la naturaleza de la libertad"⁶¹, se puede proseguir y concretar con lo afirmado allí mismo poco antes por él. Por un lado que: "es cierto e infalible que la mente se determine *por el mayor bien aparente*"; pero por otro, es preciso matizar también que, "aunque esto sea cierto, no obstante *no es necesario sino libre*, puesto que la *Mente* no se ve determinada por algo externo sino por sí misma"⁶².

Con lo que la libertad, definida como espontaneidad de la razón, al final se aproxima mucho y puede desembocar en la anterior definición, si se entiende ahora que es la *capacidad que tiene la mente del hombre para determinarse por sí misma a la acción*. Y si *mente y razón es lo mismo* en Leibniz como juzga-

60. *Acerca de la libertad carente de necesidad*, en op. cit., pág. 191.

61. Ibidem, pág. 192.

62. Ibidem, pág. 191.

mos es, entonces resultaría esta otra versión: la libertad es la capacidad de la razón de determinarse internamente a la acción por el mayor bien aparente conocido por ella, o por lo que ésta considere lo mejor.

Aclaremos que, en todo caso, la capacidad interna de la mente de autodeterminarse a la acción, que podemos entender que según el pensamiento de Leibniz se concreta en ser capacidad de determinación racional de la voluntad por el mayor bien aparente, o si se prefiere, más de acuerdo con la definición escueta que analizamos, simplemente *poder propio de la razón para determinar a la voluntad a actuar*, o, incluso, la *capacidad de autodeterminación de la voluntad por la razón*, no es *nunca* un poder o capacidad de determinación de la voluntad por sí misma. De ninguna manera puede entenderse como una capacidad de autodeterminación de la voluntad consistente en el poder de elección de un acto o de su contrario por propio impulso interna de la voluntad, o de un acto a escoger entre múltiples, siempre presentados como posibles por la razón, que es en lo que propiamente hacía residir Santo Tomás el acto de libertad. Actos propuestos pero nunca impuestos por la razón a la voluntad que es lo que entiende Leibniz por libertad. Esta según Santo Tomás no es, pues, como le atribuye Leibniz, un poder de autodeterminación de la mente en general, ni de la razón en particular, sino concretamente el poder de autodeterminación de la voluntad, la capacidad de elección que reside en la voluntad misma por la que se determina a sí misma, por sí misma, sin duda asesorada antes por la razón. Según el lenguaje de Leibniz en Santo Tomás la libertad sería espontaneidad de la voluntad para determinarse internamente a la acción, no espontaneidad de la razón para lo mismo.

Recordemos todavía que, de acuerdo con Leibniz, el acto de libertad en tanto es producto de una autodeterminación de la razón, entraña una necesidad racional de actuar en la voluntad, que desemboca en una acción cierta, segura e inevitable, pero con

todo es una necesidad hipotética, no una necesidad absoluta, y por eso la acción determinada por la razón es contingente, es decir, era posible sin implicar contradicción la acción opuesta a la que fue inevitable.

Y así es como directamente regresamos a lo puesto al principio, el que según Leibniz, un acto libre es un acto contingente, o no necesario de la criatura racional.

La libertad, en tanto se considera espontaneidad de la razón como principio de determinación de la voluntad a la acción, es decir, en tanto intrínseco *poder* de la mente para determinar la voluntad a la acción, o como capacidad de autodeterminación de la voluntad por la razón, implica, por un lado la no necesidad absoluta de la determinación por la razón; y por tanto la contingencia de toda acción libre determinado por la razón; y por otro, el no constreñimiento de la voluntad, es decir, la ausencia de coacción externa. Pues se *destruiría* la libertad si la razón, como principio interno de determinación, determinara a un acto por necesidad absoluta, sin ser posible el contrario; y se *anularía* la libertad si lo que quiere la voluntad fuera impedido externamente por coacción. Por eso Leibniz aclara lo que representa la espontaneidad, y mejor hubiera dicho, lo que supone: "La espontaneidad representa una contingencia sin coacción, o bien, se llama espontáneo a lo que no es necesario ni constreñido"⁶³.

Únicamente podría surgir la dificultad de entender cómo es compatible la espontaneidad de la razón en tanto es principio interno de determinación de la voluntad, y por ésta también de nuestras acciones, con esta especie de necesidad hipotética, aunque no absoluta, de que la voluntad, se determine por el mayor bien aparente. Pues, el bien es algo externo a la misma razón, y así contradice la espontaneidad interna de ésta. Pero a esto contesta el propio Leibniz, que no es nunca el bien como objeto externo el que determina la voluntad sino la *representación* del

63. *Definición de la libertad* (1692), pág. 207.

bien que encuentra la razón en los objetos. Aquellas son internas a la mente y no impiden la espontaneidad⁶⁴.

Sin embargo encontramos un pasaje en que Leibniz define la libertad de tal modo que parece que es la voluntad la que incluye internamente a la razón. Y que, por tanto, la libertad más bien es una espontaneidad de la voluntad que de la razón, es decir, que el principio interno determinante de la acción es la voluntad más que la razón. Pero esto no es coherente con el conjunto de su pensamiento ni con su constante impugnación de que la voluntad pueda determinarse a sí misma. Y en todo caso recuerda que la voluntad no actúa sin la razón⁶⁵.

Finalmente, pasemos ahora a determinar el *concepto de libertad* que no ha definido Leibniz pero *que se puede extraer de su pensamiento manifestado*. Es más, a nuestro juicio, se hace ineludible llegar a él, si se tienen en cuenta la totalidad de los presupuestos que el propio Leibniz ha sentado antes de ofrecer la primera definición de libertad y en particular si no se descarta el último de ellos. En su momento hemos mostrado que, al ofrecer la definición de libertad que hemos considerado en primer lugar, Leibniz no tuvo en cuenta para nada que el error en el cono-

64. "Cuando nosotros hablamos de lo que depende de nosotros, de la espontaneidad, del principio interno de nosotros mismos, en ningún momento se excluye nuestra representación de las cosas externas, ya que dichas representaciones también se encuentran en nuestras almas". *Observaciones sobre el libro acerca del mal...* En op. cit., pág. 146.

"En definitiva, del hecho de que una sustancia activa no esté determinada sino por sí misma, no se sigue en modo alguno que se vea movida por los objetos, pues es la representación del objeto contenida en la sustancia lo que contribuye a la determinación; de este modo tal determinación no proviene del exterior, y por consiguiente la espontaneidad es plena". Ibidem, pág. 154.

65. "Ahora bien, defino libre como aquello de que no puede darse ninguna otra razón al margen de la voluntad; así pues, esto no significa que se dé algo sin razón sino que en este caso la razón es intrínseca a la voluntad. Y en esto consiste la verdadera naturaleza de los espontáneos, en que su principio mismo no sea externo". *Acerca de la libertad carente de necesidad en la elección*, en op. cit., pág. 195.

cimiento del bien destruye la libertad. Y que, en consecuencia, la verdad es una condición sin la cual no se da la libertad.

Según afirmación del propio Leibniz, la libertad de un acto se destruye si se da coacción, ignorancia, o error, como ya hemos visto. Y por tanto, son condiciones de la existencia de libertad, la ausencia de coacción en el querer de la voluntad, y la existencia de saber y de verdad en el conocimiento del bien del acto, o la razón de bien por el que se hace.

Si todo esto se mantiene firme y nada se pasa por alto, de ahí resultan consecuencias inevitables, algunas de las cuales las deduce el propio Leibniz como mostraremos, y otras se pueden extraer continuando las inferencias posibles.

Efectivamente, en primer lugar, si se admite que la coacción destruye la libertad, entonces efectivamente, tal como dice Leibniz se infiere la conclusión de que: "cuanto más capaz es un hombre de no verse frenado por alguna fuerza externa tanto más libre será"⁶⁶.

Podía haber dicho también que, cuanto menos está un hombre frenado en su querer por una fuerza externa más libre es. Precisando, convendría añadir todavía, que tal hombre es más libre negativamente, y por eso más libre puede ser positivamente, para ejercer su propia autodeterminación. No nos referimos ahora a la libertad negativa y positiva, al modo como las entiende Kant, sino tal como se entiende modernamente desde Hegel, entre otros por Isaiah Berlin, Hayek, etc., es decir, en tanto libertad no impedida por la coacción externa, o en cuanto alguien se encuentra en situación de poder ejercer su libertad porque nadie se la impide externamente mediante una coacción. El no impedimento de la libertad de alguien por alguien (libertad negativa), permite ejercer una positiva autodeterminación, que es la libertad positiva.

Pero, ceñidos al pensamiento de Leibniz, él dice, cuanto más *capaz* un hombre, etc.; y luego al ejemplificar, pone un ejemplo

66. *Del libre albedrío*, en op. cit., pág. 110.

de limitación de la libertad no por coacción sino propiamente por incapacidad. Pues refiere el caso de algo que el hombre no puede hacer, no porque alguien se lo impide mediante una coacción externa sino porque internamente carece de potestad, cual es la incapacidad del hombre para poder mantenerse en el aire sin caerse como los pájaros⁶⁷. Habría realmente coacción, si teniendo el hombre capacidad de permanecer así en el aire, o de volar, alguien por la fuerza se lo impidiera. En esto estaba más acertado Hobbes a nuestro juicio, que detectaba una incapacidad y no una coacción en algo parecido. Pero tampoco hay mayor inconveniente en considerar que cuanto más capacidad tiene el hombre para hacer cosas más potencia de libertad tiene, al margen de la capacidad natural que por naturaleza le corresponde al hombre.

Ahora bien, evidentemente el razonamiento iniciado por Leibniz, se puede proseguir y completar. Completar afirmando que cuanto más un hombre está coaccionado, o frenado en su querer, menos libre es en aquello. Y se podría continuar diciendo que, si un hombre no está coaccionado en absoluto por nada, entonces dispone de toda la libertad que tenga; o que es totalmente libre negativamente, porque podrá hacer lo que quiera. Y asimismo que, por el contrario, si estuviera totalmente coaccionado o impedido por alguien, entonces carecería completamente de libertad externa porque estaría totalmente sometido y dominado por y al que ejerciera la coacción externa.

En segundo lugar, Leibniz indica que, si existe ignorancia no hay libertad y que sólo si hay conocimiento existe libertad. De ahí

67. "Si algún hombre resultara capaz de detenerse en el aire sin apoyo alguno, *non obstant* el peso que arrastra a los cuerpos hacia la tierra, sería sin duda más libre que los hombres ordinarios. Esta es la razón de que en este punto los pájaros sean más libres que los hombres o que, cuando menos, los hombres serían más libres, de contar además con el privilegio de los pájaros". Ibidem, pág. 110.

infiere correctamente la conclusión de que: "cuanto más conocimiento tiene un hombre más libre es"⁶⁸.

Parecidamente al supuesto anterior, se podría completar diciendo que, cuanto menos conocimiento tiene una persona menos libre es; y proseguir afirmando que el que carece de todo conocimiento de lo que hace y del por qué lo hace, no es libre en lo que hace, cual el caso de todo cuanto hacen los animales; y asimismo que, el que tenga un total conocimiento de todo lo que puede hacer y hace es absolutamente libre. Leibniz afirma este es el caso de Dios, pero nunca el de los hombres.

Ahora bien, como el conocimiento del que habla Leibniz, no es el sensible sino el racional propio del hombre, lo anterior se traduce en que, según manifiesta el propio Leibniz: "cuanto más actuamos a partir de la razón, tanto más libres somos"⁶⁹. Podríamos matizar, que más libres somos positivamente, por determinación de la razón.

También en esto se puede completar diciendo que, cuanto menos actuamos a partir de la razón menos libres somos. Y que, en lo que no actuamos en absoluto por la razón no somos libres en absoluto, o carecemos absolutamente de libertad. Y que, caso de actuar, pero no por la razón, entonces es que actuamos movidos por otra causa, ya sea determinados por las pasiones, o por los instintos, o por tendencias, o por sentimientos, o por el placer que produce actuar así, etc.

Según Leibniz, si no actuamos por la razón, entonces no es sólo que no seamos libres por no actuar por ella sino que somos esclavos por actuar determinados por las pasiones. En estos términos se expresa: "Cuanto más se actúa siguiendo a la razón, tanto más libre se es, acrecentándose la servidumbre cuando se obra en función de las pasiones"⁷⁰.

68. Ibidem, pág. 110.

69. *Sobre la indiferencia*, en op. cit., pág. 117.

70. *Definición de la libertad*, en op. cit., pág. 208.

Conocemos ya la tesis que defiende Leibniz sobre este punto. No es que se produzca una confrontación en el interior del hombre, entre la fuerza de su razón y la de sus pasiones; y que como resultado prevalezca una de ellas, ya sea que la razón domine y someta a las pasiones opuestas a ella, ya sea por el contrario que éstas se impongan a la razón impotente, y le fuercen a actuar contra su razón. La falta de libertad por ausencia de determinación de la razón, y en su lugar la existencia de servidumbre o esclavización a las pasiones por ser éstas las que determinan las acciones de los hombres, según Leibniz, simplemente es producto de una dejación y falta de iniciativa de la razón; resulta a causa de dejar de hacer la deliberación requerida. Es algo que permite el hombre por precipitación, descuido o desidia, no algo a lo que a veces se vea forzado internamente. La esclavización ocurre por no deliberar antes de actuar. Así deja que se produzca la determinación por las pasiones en lugar de efectuar la determinación por la razón como corresponde ser. Por tanto, a su juicio, propiamente somos esclavos de nuestras pasiones a causa de dejar que determinen nuestras acciones las pasiones en vez de la razón, no por estar sometidos a las mismas aunque la razón dictamine lo contrario.

Pero, independientemente de las causas que producen la servidumbre –sea por precipitación, negligencia, o lo que fuere a su juicio– lo que es tesis indudable de este autor es que sólo si actuamos por la razón somos libres, y que en cambio si actuamos determinados por las pasiones somos siervos, o estamos esclavizados a las mismas. En definitiva, de acuerdo con el pensamiento de Leibniz, la libertad se opone directamente a la servidumbre y viceversa. Una y otra se especifican por el motivo determinante de las acciones: las libres por estar determinadas por la razón, y las acciones de servidumbre por estar determinadas por pasiones. El resultado final es que, *no todas las actuaciones del hombre son libres sino solo las determinadas por la razón*. Acción libre es acción determinada por la razón. Esta es

una conclusión importante a tener en cuenta a la hora de delimitar la libertad. No la olvida el autor al dar la primera definición de libertad y la recuerda en varios pasajes.

Finalmente otro de los supuestos, y una de las condiciones de posibilidad que expresamente menciona Leibniz para la existencia de la libertad es la *ausencia de error* en el conocimiento de la razón; y por tanto, es una condición de la libertad la existencia de un verdadero conocimiento –presencia de saber– acerca del bien y del mal de aquello por lo que actúa el hombre. Es decir, es necesario conocer la verdadera bondad o maldad de las acciones y (o) de sus motivaciones determinantes de las acciones libres. Pues, como ya vimos, pero conviene recordar ahora: "El libre albedrío es *contrario* no sólo a la coacción, sino asimismo *a la ignorancia y al error*"⁷¹.

Ignorancia y error no son una misma cosa. Ignorancia es falta de conocimiento, un desconocimiento. Error es falsedad, un pseudo conocimiento. Lo contrario del conocimiento es la ignorancia, el no conocimiento; lo contrario del error, es la verdad, la ausencia de falsedad en el conocimiento.

Sin entrar en profundidad en el tema gnoseológico, aceptemos la proposición tradicional de que la verdad es una cierta conformidad del pensamiento con la realidad. Supone una adaptación del conocer subjetivo del hombre con el objeto conocido. Los errores pueden tener diversas causas, pero siempre el mismo defecto: hay error en tanto se piensa que algo es como no es, o que es lo que no es; consiste en un desacuerdo entre objeto conocido y el sujeto cognoscente, una inadaptación entre lo que se piensa de algo y lo que es. Sujeto cognoscente y objeto de conocimiento están siempre interrelacionados en el acto de conocimiento, y el sujeto depende del objeto casi tanto como el objeto del sujeto, si bien el sujeto cognoscente es activo y productor y el objeto pasivo y condicionador. En ningún caso las

71. *Del libre albedrío*, en op. cit., pág. 110.

cosas son solo como las piense, o entienda, o estime un sujeto sin contrastar con la cosa objeto de conocimiento. Una garantía de que existe un verdadero conocimiento, y por tanto un saber de algo, aunque todavía no una seguridad absoluta, se da cuando las personas expertas en el conocimiento de aquella materia pueden llegar a los mismos resultados. Así el conocimiento válido intersubjetivamente es un saber.

Por otra parte, no todos los conocimientos admiten el mismo tipo de prueba, mediante verificaciones o falsaciones, pues ello depende del objeto de conocimiento y del nivel de conocimiento. Unas pruebas son experimentales, y se prueba algo por estar de acuerdo el saber con el resultado obtenido por aplicación de reglas de experiencia. Otras son no experimentales y se produce la prueba por estar el saber de acuerdo con reglas sólo de deducción racional. Otras pruebas de otros saberes se dan por conformarse a determinados criterios de verdad, o a patrones de bondad, etc. Independientemente de la dificultad en hallar conocimientos verdaderos, —ya sean saberes teóricos o prácticos— a menos que se adopte una postura escéptica, o un relativismo subjetivo radical, es preciso admitir determinados saberes y conocimientos objetivos —al menos intersubjetivos— verdaderos sobre muchas materias, también acerca de cuestiones relativas a la conducta humana.

Por lo que concierne a la cuestión que tratamos hay que señalar que, aunque Leibniz no lo haya hecho, conviene distinguir clases de ignorancia y de error en la conducta humana. El error o la ignorancia puede ser total o parcial, y versar sobre lo fundamental o sobre algo accidental de lo que se hace y de la motivación. Juzgamos que solo una ignorancia total, o un error de esta clase, o sobre algo fundamental de lo que se hace, o acerca del motivo por el que se hace algo son realmente incompatibles con la libertad. También conviene distinguir entre el error objetivo y el subjetivo, el primero es el que se encuentra fuera del hombre, en escritos, informaciones objetivadas, como cintas magneto-

fónicas, etc. El segundo es el que está en la conciencia de la persona, y entonces consiste en la equivocación, en el estar alguien equivocado sobre algo. Claro está que el error que impide la libertad es el subjetivo.

Hechas estas someras aclaraciones hay que tener en cuenta que, si Leibniz introduce como efectivamente ha hecho la condición de la verdad, o lo que es lo mismo, la exclusión del error en la existencia de la libertad, entonces lógicamente no le queda más remedio que, en primer lugar, afirmar que las acciones motivadas por error no son libres. Y en segundo lugar se obliga a mostrar, o por lo menos a indicar que existen criterios de verdad, y por tanto referirse de alguna manera a los criterios de bondad y maldad de las acciones; o a los patrones, o a las reglas, o al procedimiento adecuado para poder rectamente juzgar qué, cuando y por qué algo es bueno o malo objetivamente de la conducta humana, sea la cosa objeto de la acción, la acción misma, o la motivación de las acciones.

Leibniz proclama en general que el error destruye la libertad. Y sin embargo luego, no sólo no indica de ninguna manera criterios alguno para discernir la verdad del error en la conducta humana libre sino que inconsecuentemente a continuación admite el error en ella. A nuestro juicio no es asumible, por contradictorio, que Leibniz afirme que no cabe actuar bajo error en el acto libre y que a la vez propugne, abierta y constantemente que toda acción voluntaria del hombre precisa determinarse por lo que la razón aprecie como bien, o por lo que le parezca bueno a la razón de cada persona, sea o no sea realmente un bien, sino una apariencia de bien; y por tanto que, que aunque exista error en el conocimiento del bien, éste pueda servir de motivación determinante de la actividad libre. Evidentemente, si se exige que para que se dé un actuar libre es requisito indispensable que la voluntad esté determinada *por la razón exenta de error*, esto es, por la razón en tanto que conoce el bien verdadero o la verdad del bien, es imposible que exista libertad siempre que se actúe *por lo*

que erróneamente a la razón le parezca ser un bien sin serlo. Lógicamente para no incurrir en contradicción, si se exige una motivación verdadera se excluye una motivación falsa. Y si se admite alguna vez una motivación errónea no se puede exigir que siempre se ponga una motivación verdadera.

Si subsanamos esta inconsecuencia, hay que llegar a otro concepto de libertad que esté de acuerdo con los presupuestos sentados por Leibniz, y que no sabemos por qué él no formuló. Podemos usar los términos de su misma definición de libertad, la primera expuesta, para expresarlo; pero hay que introducir en ella dos alteraciones. Una para completarla según ya hicimos en su momento por la razón allí indicada. La otra para corregirla como conviene para evitar la inconsecuencia de la que ahora hablamos, y así, la definición suya modificada en los dos puntos y ajustada en los demás términos resulta ser: la verdadera libertad consiste en esta capacidad nuestra de razonar morosamente sobre las cosas y de actuar *por necesidad hipotética* de acuerdo con lo que *sea lo mejor según el recto juicio de la razón*. Lo último subrayado en lugar de: *hayamos juzgado como lo mejor*. Esta es la definición de libertad que Leibniz tenía que haber formulado si hubiera sido coherente con los presupuestos por él sentados.

Dejando de lado esta definición que Leibniz no formuló, de las otras dos, aunque sustancialmente pueden tomarse como equivalentes, sin embargo cada una destaca algo diferente. En la primera se pone abiertamente de manifiesto lo que es el antecedente, la deliberación de la razón –capacidad de razonar morosamente– y la consecuencia, el que haya que actuar de acuerdo con lo juzgado como mejor por la deliberación. Queda manifiesto que la razón, ante todo, tiene la función de dilucidar qué es lo que le parece mejor, pues a este parecer hay que ajustar la conducta. Y queda implícito que la razón a través de lo que le parezca mejor, proporciona el motivo –o causa determinante– por el que ha de actuar el hombre. El motivo, o causa de la acción, no es directa-

mente la razón sino lo que la razón, al final de la deliberación, considere como lo mejor.

En cambio, en la segunda definición se prescinde de la deliberación de la razón y directamente se destaca la función de la razón más que como juzgadora del bien, como causa directa de determinación de la voluntad a la acción mediante la introducción del concepto de espontaneidad de la razón. En vez de la deliberación de la razón y su consecuencia el juicio sobre la bondad o maldad, lo que ante todo se pone de manifiesto es la espontaneidad de la razón, esto es, el que la razón sea el principio interno de la actividad del hombre, y el que tenga la capacidad de convertirse en causa directa de la determinación de la voluntad a la acción; y por tanto, la cualidad de la mente humana de ser causa de autodeterminación de su conducta, o bien la cualidad de la razón de ser el principio interno determinante de los actos libres del hombre. Sin que ello quiera decir, puesto que Leibniz expresamente no lo hace constar, que la razón espontánea no determine por medio del conocimiento del bien y del mal. Pero aunque así fuera, se habría invertido el papel atribuido a la razón respecto del bien. Pues, en la primera definición de libertad, la razón deliberante es el medio, y el juicio, o lo estimado como lo mejor por ella, la causa de la determinación de la conducta libre. En la espontaneidad se considera directamente a razón como la causa de la determinación de la voluntad, y si acaso interviniera el juicio sobre lo mejor, todo lo más podría ser el medio utilizado por la razón para la determinación de la voluntad, pero sin que esto sea ya necesario puesto que no se hace una referencia explícita al mismo.

Kant sin duda tendría que rechazar la primera definición de libertad de Leibniz, pero no la segunda que solo necesita purificarla y desprenderla de todo tipo de juicios sobre el bien y el mal, y de todo contenido particular, y de toda realidad considerada buena o mala. El concepto de espontaneidad de la razón es un concepto que está, latente o manifiesto, en Kant y en todo el

idealismo alemán. Y del principio de espontaneidad de la razón, mediante el que Leibniz pretende explicar lo que realmente ocurre en el ámbito práctico, y que ya en su pensamiento final sobre la libertad es el sustituto del principio de razón suficiente del obrar, Kant va a pasar al principio de autonomía de la razón práctica para imponer lo que debe ser –y no lo que realmente va a ocurrir– en el ámbito del obrar.

En resumen, mediante la segunda definición expresa de libertad, Leibniz ha hecho hincapié en el principio interno de determinación que tiene la criatura racional, y que él hace radicar en la espontaneidad de la razón, para que ésta determinar a la voluntad a actuar, no de un modo absolutamente necesario, de manera que fuera imposible hacer lo contrario pero sí de manera cierta e inevitable. Advirtamos que Kant, en su definición positiva de la libertad entenderá que la razón pura –práctica– categóricamente impone al arbitrio el deber de actuar por el deber, de modo que existe la rigurosa necesidad racional de que el arbitrio de los hombres se determine de esta manera. Sin embargo, de hecho los hombres pueden determinarse por su arbitrio conforme o en contra de la razón pura, de ahí que fácticamente no se puede saber qué ocurrirá en ningún caso, si será de un modo o de otro, a favor o en contra del deber categórico. Por descontado que según Kant solo será libre la actividad de hecho determinada según exigencias de la razón pura. Ahora bien, la necesidad categórica –nuevamente incondicional o absoluta– determinada por la razón pura se cierne solo sobre el deber práctico. En el uso del arbitrio recae la necesidad absoluta de actuar el deber por el deber, pero en la realidad la conducta contra deber es realmente posible. Kant defiende en el ámbito práctico un determinismo deontológico de la razón pura, producto de la autonomía de la razón práctica, no un determinismo de la conducta de hecho, o de la realidad de las conductas como hicieron Hobbes y Leibniz, basados respectivamente en el principio de causalidad, y en la razón suficiente.